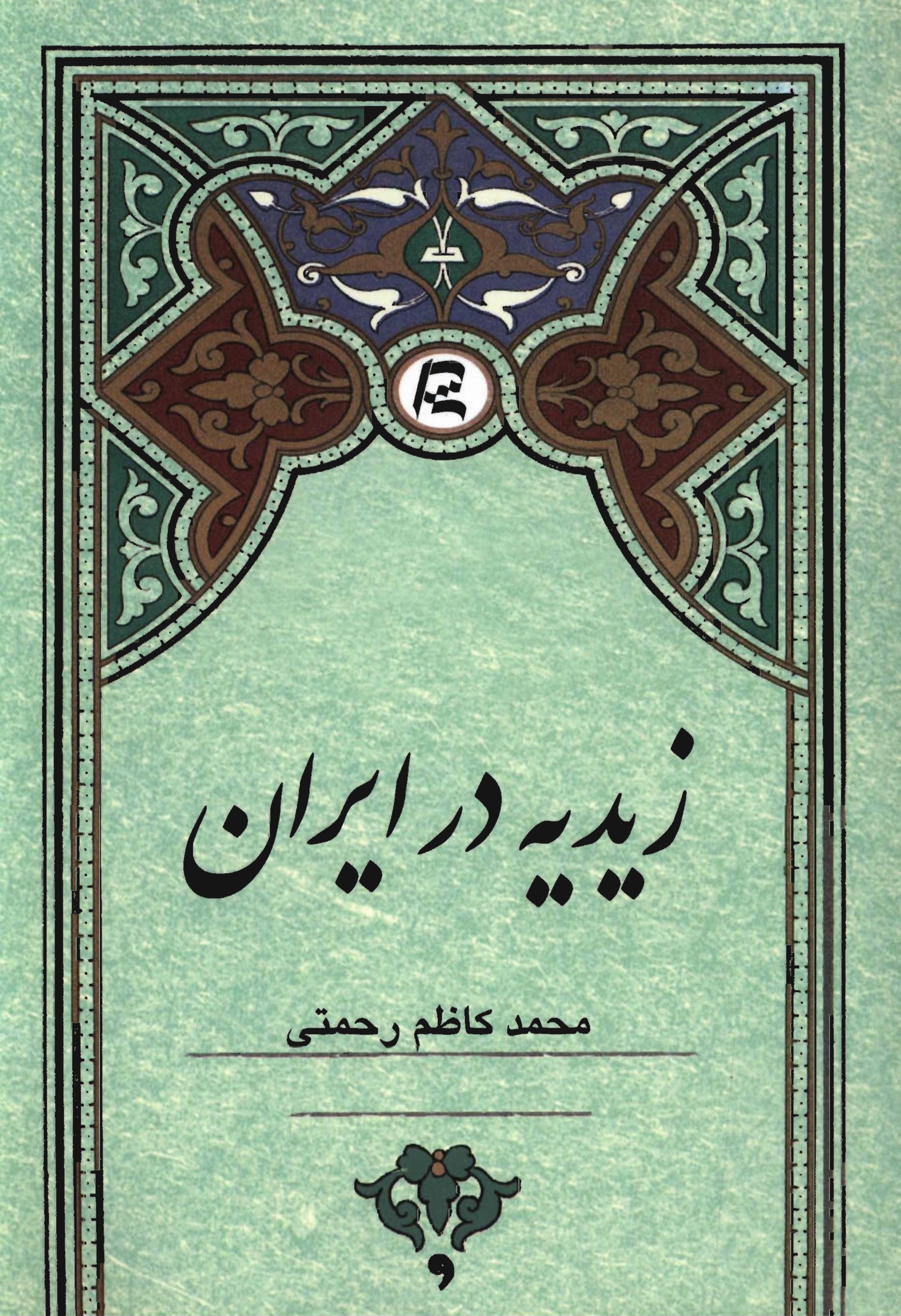

زیدیه در ایران
محمد کاظم رحمتی



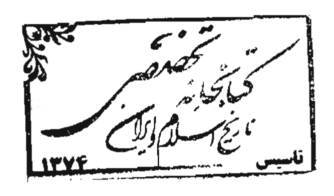




زیدیه در ایران

محمد کاظم رحمتی

استادیار بنیاد دایرةالمعارف اسلامی



تهران، ۱۳۹۲



زیدیه در ایران

تالیف: محمدکاظم رحمتی
ناشر: پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام
مدیرنشر: خلیل قویدل
چاپ اول: ۱۳۹۲
شمارگان: ۱۰۰۰
چاپ و صحافی: فرارنگ
ردیف انتشار: ۲۸
۱۲۵۰۰ تومان

خیابان ولیعصر(عج)، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، شهروز شرقی، شمارهٔ ۹
تلفن: ۳ – ۸۸۶۷۶۸۶۱ نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰
web: www.pte.ac.ir

سرشناسه: رحمتی، محمدکاظم، ۱۳۵۵.
عنوان و نام پدیدآور: *زیدیه در ایران*/ محمدکاظم رحمتی.
مشخصات نشر: تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری: ۲۹۵ ص.
شابک: 978 – 600 – 7398 – 00 – 5
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
رده بندی کنگره: ۱۳۹۲ ۹ز۳ر/DSR۶۳۳
رده بندی دیویی: ۹۵۵/۰۴۶۵
شماره کتابشناسی ملی: ۳۴۰۶۵۵۴

سخن اول

تاریخ هر امت و جامعه‌ای بیانگر فرهنگ و تمدن آن است. به همین دلیل، علم تاریخ در میان علوم، جایگاهی ویژه یافته است. جامعهٔ اسلامی به عنوان یک امت جهانی، دارای چهارده قرن سابقهٔ تاریخی با ابعاد و عناصری روشن و بدون ابهام است. اهمیت این پیشینهٔ تاریخی و ابعاد گوناگون آن، مانند فرهنگ، تمدن، علوم، اخلاق، فلسفه و هنر و نقش بی‌بدیل آن در تمدن جهان معاصر، تلاش گستردهٔ دانشگاه‌ها و دانشمندان غربی را نیز در راه تحقیق و مطالعهٔ این تاریخ عظیم برانگیخته است؛ تا بدان پایه که معتبرترین منابع و اطلاعات پژوهشی در حوزه‌های گوناگون تاریخ اسلام را در مراکز علمی غرب می‌توان سراغ گرفت.

به‌رغم توجه ویژهٔ پژوهشگاه‌های دنیای غرب به اسلام، به علت ناتوانی ذاتی آنها از شناخت اسلام ناب و حقیقی - به دلیل عدم دسترسی مستقیم و به دور از تحریف به منابع اصیل، و لاجرم اطلاع محدود پژوهشگران از زمینه‌ها و پس‌زمینه‌های یک تحقیق علمی جامع، آغاز حرکتی اساسی و همه جانبه از سوی دانشمندان اسلامی به منظور تصحیح و تکمیل تلاش‌های گذشته ضروری است. اگر این حرکت، گسترده، غنی و متکی بر پیشرفته‌ترین روش‌های پژوهشی آغاز شود، بی‌شک تغییرات بنیادی در مسیر این‌گونه مطالعات در پژوهشگاه‌های مهم دنیا در زمینهٔ تاریخ اسلام و مسائل مختلف آن دور از دسترس نخواهد بود.

هدف اساسی از تأسیس پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام - که هم اکنون در آغاز راه است - گام زدن در راه تحقق این آرمان می‌باشد. این پژوهشکده با همت و پیگیری استادان ارزشمند تاریخ اسلام و

رشته‌های پیوسته به آن، آغاز به کار کرده و برای نیل به اهداف مقدس خود، آمادهٔ همکاری با همهٔ کسانی است که به این اهداف ایمان دارند. از این‌رو، پاسخگویی به هزاران پرسش را که در خلال مطالعهٔ ۱۴ قرن تاریخ اسلام مورد توجه خواننده و به خصوص پژوهشگران قرار می‌گیرد، وجههٔ همت خود قرار داده است. تحقق این مهم با روش‌های گوناگون دنبال می‌شود، که نشر آثار پژوهشی استادان و کارشناسان – به صورت تألیف و یا ترجمه – مانند اثر حاضر، از جملهٔ آنهاست. البته برنامه‌هایی همچون تشکیل کارگاه‌های تخصصی، نشست‌های علمی تخصصی و حمایت از پروژه‌های پژوهشی موردنیاز، نیز برای تحقق هدف یاد شده در حال پیگیری و اجراست که ضرورت دارد کیفیت و کمیت آنها افزایش یابد.

این مرکز، هم‌اکنون با شش گروه علمی و زیر نظر شورای علمی فعالیت می‌کند، که ان‌شاءالله به زودی تعداد آنها به دو برابر افزایش خواهد یافت. از جمله اقدامات کم‌سابقهٔ پژوهشکده، تأسیس دانشنامهٔ جغرافیای تاریخی جهان اسلام است که بزودی اولین مجلد آن عرضه خواهد شد. این دانشنامه با ریاست یکی از استادان در هفت گروه علمی مشغول فعالیت است و هزاران مدخل را – تاکنون – همراه با منابع اصلی آن در پایگاه اینترنتی عرضه کرده است تا دسترسی محققان به منابع را آسان کند.

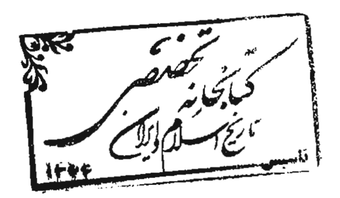
پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام به‌وسیلهٔ پایگاه اینترنتی خود با همهٔ پژوهشگران و علاقه‌مندان به مطالعه در سراسر جهان پیوند برقرار می‌کند. این پایگاه، علاوه بر انعکاس همهٔ فعالیت‌های این مرکز علمی، بازتاب‌دهندهٔ فعالیت‌های علمی انجام شده توسط مراکز و اشخاص دیگر در این رشته است. با فعال شدن پایگاه مزبور، دسترسی پژوهندگان به مرکزی جامع و همه‌جانبه، که انعکاس‌دهندهٔ همهٔ آثار موجود در زمینهٔ تاریخ اسلام باشد، میسر خواهد شد.

علاوه برآن، هم‌اکنون کتابخانهٔ تخصصی (حقیقی و مجازی) فعال است و به تدریج فعال‌تر خواهد شد. از خداوند بزرگ، برای این تلاش و همهٔ تلاشگران در راه حق و حقیقت، آرزوی موفقیت می‌کنم.

سیدهادی خامنه‌ای
رئیس پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام

فهرست مطالب

پیش‌گفتار



تاریخ زیدیه در ایران پیوندی ناگسستنی با تاریخ تحولات زیدیه در عراق و بعدها تشکیل دولت زیدیه در یمن، دست‌کم از حیث تأثیرگذاری در سنت فکری زیدیان یمنی، دارد. به دیگر سخن، جریان زیدیهٔ ایران را می‌باید بخشی واسطه‌ای از تحولات زیدیه دانست که تکوین و صورت‌بندی اولیهٔ خود را در عراق آغاز و بعدها در یمن تکمیل کرده است. البته این سخن به معنی مشارکت نداشتن زیدیهٔ ایران در تکوین مذهب زیدیه نیست؛ چراکه، همان‌گونه که در فصل «روابط فرهنگی زیدیان ایران و یمن» اشاره می‌شود، زیدیان ایرانی نقش مهمی در تحولات جامعهٔ زیدیهٔ یمن داشته‌اند. در نوشتار حاضر، نخست گزارشی از شکل‌گیری جریان زیدیه و تکوین آن در عراق ارائه می‌شود و در ضمن آن از شخصیت کلیدی زیدیه، قاسم بن ابراهیم رسّی (متوفی ۲۴۶ق)، سخن می‌رود. وی از قرن سوم پیروانی در مناطق شمالی ایران داشته و بعدها آرای او سنتی واجب الاتباع در میان زیدیهٔ ایران و یمن بوده است.

دورهٔ نخست حکومت علویان ایران شامل تشکیل دولت زیدیه در ایران به دست حسن بن زید و تداوم آن به کوشش برادرش محمد بن زید، است که با مرگ او پایان می‌یابد. چند سال بعد، حسن‌بن‌علی، مشهور به ناصر اطروش (متوفی ۳۰۴ق)، موفق می‌شود تا حکومت علویان طبرستان را احیا کند، اما مدتی بعد از درگذشت او بار دیگر حکومت علویان در طبرستان از بین می‌رود و در دوره‌های بعد، تنها به صورت امارت‌های محلی ادامه می‌یابد.

نوشتار حاضر فرقهٔ زیدیه را با تکیه بر زیدیهٔ ایران از آغاز تشکیل دولت علویان طبرستان تا پایان قرن هفتم هجری بررسی می‌کند. پس از قرن هفتم تا روزگار صفویه، زیدیان هنوز حضور

مهمی درمحدودهٔ طبرستان داشتند، هرچند دوران طلایی و شکوفایی آنان از قرن چهارم تا هفتم هجری است. نکتهٔ دیگری که باید به آن اشاره کرد اطلاعات موجود دربارهٔ زیدیه است. برخلاف انتظار محقق، مطالب در دسترس به صورت اطلاعات پراکنده و گاه مشوش است. از این رو، ارائهٔ روایتی یک‌دست و یک‌پارچه از تاریخ زیدیه در ایران دشوار است. همچنین تشابه اسامی و درهم آمیختگی آن‌ها به دست مورخان به دشواری کار افزوده است. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که هنوز بخش اعظمی از میراث زیدیه منتشر نشده و به شکل خطی است.

نوشتار حاضر در پنج فصل به بررسی تاریخ زیدیه پرداخته است. فصل نخست، بررسی دربارهٔ منابع زیدیه است که درآن خواننده با منابع اصلی مطالعات زیدیه آشنا می‌شود تا از این طریق خود بتواند به پژوهش‌های بیشتری دربارهٔ زیدیه بپردازد؛ از این رو، نوشتار در این بخش کمی به تفصیل گراییده است. فصل دوم، با عنوان شکل‌گیری زیدیه، دربارهٔ مراحل نخستین پیدایش زیدیه است. در فصل سوم و چهارم، در خصوص علویان طبرستان و تأثیرات فرهنگی آن‌ها بحث می‌شود و سرانجام در آخرین فصل، اشاراتی به زیدیان یمن و تأثیرات آن‌ها از زیدیهٔ ایران تا پایان قرن هفتم هجری شده است. درحقیقت، در قرن ششم و هفتم میراث علمی زیدیهٔ ایران، که حاصل انتقال میراث زیدیهٔ کوفه و تکوین آن در ایران بود، به یمن منتقل شد. این امر نقش مهمی در تحولات فرهنگی آنجا داشت و به اشکال مختلف، از جمله متون درسی و گاه اساسی برای شرح‌نویسی، باعث تحول و تکامل سنت زیدیهٔ یمن شد که تداول آثار زیدی ایرانی در سنت مدرسی زیدیهٔ یمن شاهدی مهم بر این مدعاست.

دربارهٔ زیدیهٔ ایران میان قرن‌های هفتم تا دهم هجری، علی‌رغم اطلاع ازحضور جوامع زیدی در برخی مناطق شمالی ایران، به دلیل فقدان اثری تاریخ‌نگارانه یا کتاب تراجم و از سوی دیگرمنتقل‌نشدن سنت مکتوب زیدیه در این قرن‌ها به یمن اطلاعات چندانی در دست نیست. تنها دانسته‌های ما دربارهٔ زیدیه در این دوران برخی نسخه‌های خطی زیدیه، که شاهدی بر تداوم فرهنگی زیدیه در این قرن‌هاست، و اطلاعات گاه پراکنده دربارهٔ برخی عالمان دوران مذکور است که گمان‌هایی در خصوص غیرامامی و احتمالا زیدی‌بودن آنان مطرح شده است.

بمنّه و کرمه
محمدکاظم رحمتی

فصل اول
گفتاری در تاریخ‌نگاری زیدیه

شکل‌گیری تاریخ‌نگاری زیدیه

سال‌های پایانی حکومت امویان هم‌زمان با قیام‌های گوناگون علیه آن‌ها بود، از جمله علویان که دشواری‌های فراوانی را به سبب سیاست‌های امویان تحمل می‌کردند. قیام زید بن علی و پس از آن قیام‌های دیگر علویان بر ضد امویان مشهورترین حرکت علویان در دورهٔ امویان بود. عباسیان گرچه هواداران خود را از شرکت و همکاری در این قیام‌ها منع می‌کردند،[1] اما سعی می‌کردند تا از این قیام‌ها و شدت عمل امویان در سرکوب آن‌ها، که می‌توانست در تهییج احساسات عمومی بر ضد امویان سودمند باشد، بهره‌برداری کنند.[2] با به قدرت رسیدن عباسیان فشارهای وارد بر علویان تخفیف نیافت و اینک برخی حوادث گذشته همچون بیعت برخی از بزرگان عباسی با علویان، مانند بیعت منصور با نفس زکیه، به یکی از مشکلات جدی عباسیان بدل شد. این سختگیری‌ها علاوه بر قیام‌های متعدد برضد عباسیان به سه شورش مهم در دورهٔ نخست حکومت عباسیان منتهی شد.[3] قیام‌های محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن معروف به نفس زکیه (رجب – رمضان

---

۱ ابن سمکه، *العباسی*، ص ۲۳۰-۲۳۱. دربارهٔ کتاب اخیر که با عنوان *اخبار الدولة العباسیة* منتشر شده است بنگرید به: محمدکاظم رحمتی، «اخبار الدولة العباسیة و مؤلف آن»، همو، *جستارهایی در تاریخ اسلام و ایران* (تهران: انتشارات بصیرت، ۱۳۹۰ش)، ص ۶۵-۸۳.

۲ ابن سمکه، *العباسی*، ص ۲۴۱-۲۴۴.

۳ آنچه امکان بهره‌جویی عباسیان از قتل زید بن علی را فراهم کرده بود (نک: همان، ص ۱۶۷)، مفهوم متوسعی از «اهل‌البیت» بود که در آن روزگار رواج داشته یا حداقل عباسیان آن را ترویج می‌کرده‌اند و آن اینکه عباسیان نیز اهل‌بیت

←

۱۴۵)، برادرش ابراهیم بن عبدالله در بصره (رمضان - ذوالقعده ۱۴۵)، و سرانجام حسین بن علی بن حسن فخی - محلی نزدیک به مدینه که وی در آنجا کشته شد - (ذوالقعده - ذوالحجه ۱۶۹) که به بی‌رحمانه‌ترین وجه سرکوب شدند. قیام‌های علویان حسنی در قرون دوم وسوم به تشکیل دو دولت زیدی در نواحی شمالی ایران و یمن منتهی شد که به شکوفایی تاریخ‌نگاری زیدیه کمک فراوانی کرد؛ از جمله برخی از عالمان زیدی در این عصر به نگارش آثاری در شرح وقایع قیام‌های پیشین علویان توجه نشان داده‌اند. دلایل توجه به گردآوری اخبار علویان قیام‌کننده، علاوه بر علایق هواداران این حرکت‌ها، جنبهٔ کلامی نیز داشته و تنها صرف گردآوری اخباری تاریخی نبوده است. توجه گردآورندگان اخبار این قیام‌ها به مشروع‌بودن سنت قیام بر ضد جائران - به دلیل اصل عقیده به سیف و لزوم جهاد با مخالفان دین و منحرفان - و ابعاد فقهی - کلامی حوادث آن دوران بوده است.[۱]

→ پیامبرند (نک: ابن خلال، *السنة*، ج۱، ص ۸۹-۹۴؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۲۰۷؛ ابن سمکه، همان، ص ۳۹۱). عباسیان خود، بنابر برخی اخبار، نخست با سادات حسنی بیعت کرده بودند (طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۷، ص ۵۱۷-۵۱۸؛ ابوالفرج الصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۲۰۷). بعدها تاریخ‌نگاران عصر عباسی به اجبار اخبار بیعت عباسیان با سادات حسنی را به گونه‌ای دیگر (نک ابن سمکه، همان، ص ۱۳۰، ۱۷۰-۱۷۱، ۱۸۴-۱۸۵) و یا همچون طبری با عباراتی چون «گفته شده است» گزارش کرده‌اند. همچنین عباسیان در بحث از مشروعیت حکومت خود، از زمان منصور به بعد (نک: ابن سمکه، همان، ص ۱۶۵-۱۶۷)، خاصه در پی قیام نفس زکیه به تغییر نظرات مطرح در قبل از این قیام پرداختند. نک: ماهر جرار، «تفسیر أبی الجارود عن الإمام الباقر»، *الابحاث*، السنه ۵۰-۵۱، ۲۰۰۲ - ۲۰۰۳، ص ۷۲ - ۷۴. دربارهٔ قیام‌های علویان در عصر عباسی اول بنگرید به: فاروق عمر فوزی، *العباسیون الاوائل*، ص ۱۶۲-۲۱۲؛ همو، *بحوث فی التاریخ العباسی*، ص ۹۲ - ۱۱۱؛ حسن فاضل زعین العانی، *سیاسة المنصور ابی جعفر الداخلیة و الخارجیة*، ص ۲۵۵- ۳۲۴. ابوالحسن اشعری (*مقالات الاسلامیین*، ص ۸۰) دربارهٔ شدت عمل بعد از شهادت حسین بن علی فخی و اصحابش می‌نویسد :«فقتل الحسین و اکثر من معه و لم یجسر احد ان یدفنهم حتی اکلت السباع بعضهم».

۱ از این‌گونه آثار می‌توان نگاشته‌های ابومحمد عبدالله بن ابراهیم بن محمد بن علی بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب جعفری (متوفی بعد از ۱۹۵ق) به نام‌های *خروج محمد بن عبدالله و مقتله* و *خروج صاحب فخ و مقتله* را نام برد (نجاشی، *فهرست آسماء مصنفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، ص۲۱۶). متن رسالهٔ نخست به طور کامل توسط محمد بن یعقوب کلینی (*الکافی*، ج ۱، ص ۳۵۸ - ۳۶۶) نقل شده و از رساله دوم تنها نقل‌قولهایی در ضمن *کتاب اخبار فخ* تألیف احمد بن سهل رازی باقی مانده است (مدرسی، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن اول هجری*، ج ۱، ص ۱۸۸). دیگر عالم علوی که به تدوین اخبار این دو قیام توجه نشان داده، علی بن ابراهیم بن محمد بن حسن جوانی است که دو کتاب به نام‌های *اخبار صاحب فخ* و *اخبار یحیی بن عبدالله بن الحسن* (نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة*، ص ۲۶۲ - ۲۶۳) تألیف کرده است. این آثار که عموماً رساله‌های کوتاه بوده‌اند به صورت مستقل باقی نمانده اما متن آن‌ها و گاه تحریرهای مختلف آن‌ها در اختیار مؤلفان بعدی بوده و به تفاریق و گاه با حذف خطبه‌های آن به طور کامل در آثار بعدی نقل شده است. جامع‌ترین اثر در بحث از قیام‌های علویان، کتاب *مقاتل الطالبیین* تألیف ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی است که اخبار مشابه و مهمی دربارهٔ علویان را در ضمن کتاب مشهور دیگرش *الاغانی* نیز گردآوری کرده است (بنگرید به: ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۲۸؛ آذرنوش و بهرامیان، «اصفهانی، ابوالفرج»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶ ←

مورخان عراقی و تک‌نگاری‌هایی در باب قیام‌های علویان

هم‌گام با عالمان زیدی حجاز و عراق، که علاقهٔ خاصی به گردآوری و تدوین اخبار علویان داشتند، برخی از تاریخ‌نگاران برجستهٔ مکتب عراق نیز به تدوین این اخبار توجه نشان داده‌اند[1] و البته گرایش‌های سیاسی برخی از این مؤلفان را در گزارش اخبار تاریخی نباید نادیده گرفت. این مطلب دربارهٔ ابوعبدالله محمد بن صالح مشهور به ابن نَطّاح (متوفی ۲۵۲ق)، از نزدیکان عباسیان،[2] به‌وضوح مشهود است که گاه اخباری در طعن علویان و یا رفتارهای آن‌ها نقل کرده است.[3] از میان مورخان عراقی، ابو مِخنف لوط بن یحیی ازدی و علی بن محمد مدائنی (متوفی بین ۲۱۵ و ۲۲۸ق) چهره‌های سرشناسی‌اند. نام این دو در اسناد روایت اخبار قیام‌های علویان فراوان آمده است. ابو مخنف، که بخش اعظمی از روایات او را محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ق) در ضمن نقل بسیاری از حوادث عراق نقل کرده، فردی مبرز در ذکر اخبار حوادث بوده است. به نوشتهٔ ابن ندیم،[4] ابو مخنف دو تک‌نگاری دربارهٔ زید بن علی و فرزندش یحیی بن زید به رشتهٔ تحریر درآورده، اما مدائنی توجه بیشتری به قیام‌های علویان داشته و آثار بیشتری در شرح و بیان حوادث تاریخی قیام‌های علویان تألیف کرده است.[5]

← ص ۱۲۶-۱۳۸). وی در اثر خود اخبار علویان از روزگار پیامبر تا سال ۳۱۳ را نقل کرده است. گونتر در بررسی کامل اسناد این کتاب عمدهٔ منابعی که اصفهانی از آنها نقل‌قول کرد، شناسایی کرده است. بنگرید به:
Sebastian Günter, *Quellenuterschungen zu den Maqatil at-Talibyyin des Abul-Farag al-Isfahani*, pp.110-230.

۱ بنگرید به: ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۱۲،۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵.

۲ بنگرید به: همان، ص ۱۲۰؛ خطیب بغدادی، *تاریخ مدینة السلام*، ج ۳، ص۳۲۸-۳۲۹.

۳ طبری در نقل اخبار جمل مطالب خود را از کتاب *الجمل و مسیر عائشة و علی* نگاشتهٔ سیف بن عمر تمیمی نقل کرده است (نک: ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۰۶) و روایات دیگر در باب این حادثه را نادیده گرفته است. جهت‌گیری‌های خاص سیف و نگرش وی در برجسته‌جلوه‌دادن جایگاه قبیله خود (تمیم) در حوادث رخ داده از نقاط ضعف جدی سیف بن عمر است. ابن نطاح، که توجهی جدی به مشروعیت عباسیان داشته، اخباری در بی‌حرمتی پیروان حسین بن علی فخی در جریان اقامت در مسجد الحرام نقل کرده که به‌وضوح تلاش وی در بی‌اعتبارجلوه‌دادن حرکت فخی است. نک: طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۸، ص ۱۹۵.

۴ ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۵ از مهم‌ترین مورخان عراقی که به تدوین اخبار علویان توجه فراوانی نشان داده است ابوالحسن مدائنی است. روایات تاریخی فراوانی دربارهٔ علویان به نقل از مدائنی برجا مانده اما دقیقاً نمی‌توان گفت که این اخبار از کدام اثر مدائنی، که ابن ندیم (*الفهرست*، ص ۱۱۳-۱۱۷) فهرست بلندی از نام آثارش را ارائه کرده، نقل شده است، اما محتمل‌تر آن است که این اخبار از آثار مدائنی چون *کتاب اخبار ابی طالب و ولده*، *کتاب اسماء من قتل من الطالبیین*، و کتاب‌های در باب اخبار منصور، مهدی و هادی اخذ شده باشد (بدری محمد فهد، *شیخ الاخباریین*، ص ۱۹۳ - ۱۹۴؛
Sebastian Günter, *Quellenuterschungen zu den Maqatil at-Talibyyin des Abul-Farag al-Isfahani*, pp.147-148).

کتاب‌های علم نسب و اهمیت آن‌ها در مطالعات زیدیه

گردآوری انساب سادات به علت اهمیت اجتماعی و فقهی آن و اختصاص امتیازات ویژه سادات از دانش‌های مورد توجه بوده که به نگارش آثار متعددی در علم انساب انجامیده است. این آثار هرچند مطالب اندکی دربر دارند، گاه همان مطالب در جایی دیگر ذکر نشده و این بر اهمیت این متون می‌افزاید. از کهن‌ترین آثار تدوین‌شده در این باب، که حاوی اطلاعات مفیدی درخصوص قیام طالبیان بوده، *کتاب نسب آل ابی طالب* تألیف ابوالحسین یحیی بن حسن عَقیقی (متوفی ۲۷۷) است. این اثر، که نخستین تألیف جامع در باب نسب علویان بوده[۱]، اخبار فراوانی دربارهٔ علویان دربر داشته است و منبع اساسی برای نقل بسیاری از مورخان بعدی زیدی بوده است[۲]، هرچند مطالب نقل‌شده از عقیقی بیشتر برای شکل‌گیری زیدیهٔ عراق اهمیت دارد.[۳]

کتاب *سِرّ السلسلة العلویة* نگاشتهٔ ابونصر سهل بن عبدالله بن داود بن سلیمان بن ابان بن عبدالله بخاری (زنده در ۳۴۱ق) اطلاعات مهمی دربارهٔ علویان طبرستان دارد که بیشتر مبتنی بر مشاهدات و مسموعات اوست. بخاری مطالبی از دفن سادات در آمل (ص ۲۶) و گاه مطالبی در خصوص علویان طبرستان و برخی سادات معاصر با آن‌ها (ص ۲۶-۲۷، ۴۶، ۵۱-۵۲، ۵۳-۵۴، ۷۶، ۹۴) آورده است. اطلاعات بخاری (ص ۶۳) دربارهٔ ابو زید علوی (متوفی۳۲۶ق)، عالم نامور زیدی و ساکن در ری که کتاب بسیار مهم *الاشهاد* را نگاشته، اهمیت فراوانی دارد و تقریباً همهٔ مطالبی که بخاری در خصوص او آورده کل مطالبی است که دربارهٔ ابوزید می‌دانیم.[۴] دربارهٔ کتاب بخاری این را بیفزایم که بخشی از کتاب در قرن چهارم و بخشی دیگر در قرن سوم تألیف شده، یا بر اساس

---

۱ بنگرید به: کازئو موریمتو، «شکل‌گیری علم انساب آل ابی طالب(ع) در قرون چهارم و پنجم هجری»، *مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، سال بیست و نهم شماره سوم و چهارم، پاییز- زمستان ۱۳۷۵، ص ۲۶۵.

2 Sebastian Günter, *Quellenuterschungen zu den Maqatil at-Talibyyin des Abul-Farag al-Isfahani (gest. 356/967) Ein Beitrag zur Problematik der mündlichen und schriftlichen. Überlieferung im Islam des Mittelalters* (Hildesheim etc, 1991). pp.226-228.

۳ *کتاب نسب آل ابی طالب* عقیقی تا قرن هشتم یافت می‌شده و ابن طقطقی (متوفی ۷۰۹ق) به دراختیارداشتن نسخه‌ای از آن تصریح کرده و به تفاریق از آن نقل‌قول است (ابن طقطقی، *الآصیلی فی انساب الطالبیین*، ۶۹ - ۷۰، ۸۵، ۸۹ - ۹۰، ۱۱۲، ۱۱۶ - ۱۱۷، ۱۴۹، ۱۵۳ - ۱۵۴، ۳۱۰).

۴ احتمال زیدی‌بودن خود بخاری نیز، با توجه به برخی از مطالب کتابش، جدی است. از جمله آنکه در اشاره به جعفر کذاب (ص ۴۰) می‌گوید: جعفر که امامیه او را کذاب می‌داند، که نشان‌گر آن است که بخاری مذهبی غیر از امامیه داشته است. همچنین تعابیری که وی در معرفی قاسم بن ابراهیم رسی به کار برده است (الإمام القاسم بن ابراهیم صاحب المصنفات و الورع و الدعاء الی الله سبحانه و منابذة الظالمین) شاید نشان‌گر زیدی‌بودن او باشد (ص ۱۷).

منبعی تألیف شده در قرن سوم، است.[۱]

کتاب *الفخری فی انساب الطالبیین*، نگاشتهٔ اسماعیل بن حسین بن محمد مروزی ازورقانی (۵۷۲- زنده در ۶۱۴ق)، اشارات کوتاه اما مهمی دربارهٔ علویان طبرستان، خاصه در دوران بعد از سقوط امارت یک‌پارچهٔ آن‌ها، دارد. متأسفانه اشارات ازورقانی کوتاه و مختصر است. کتاب *الاصیلی فی انساب الطالبیین* از صفی‌الدین محمد بن تاج‌الدین علی مشهور به ابن طقطقی (متوفی ۷۰۹ق) اطلاعات تازه‌ای دربارهٔ برادران هارونی (ابوالحسین احمد بن حسین و ابوطالب یحیی بن حسین هارونی) و دیگر علویان طبرستان ارائه کرده است که احتمالاً می‌تواند به دلیل دراختیارداشتن نسخه‌ای از کتاب *التاجی* ابواسحاق صابی یا اثری دیگر باشد. همین‌گونه اطلاعات جمال‌الدین احمد بن علی حسینی مشهور به ابن عِنَبه (متوفی ۸۲۸ق) دربارهٔ علویان طبرستان، به دلیل دراختیارداشتن منابعی که متأسفانه وی اشاره‌ای به هویت آن‌ها نکرده، اهمیت دارد و اطلاعات جدیدی از علویان طبرستان دربر دارد.[۲]

سیره‌نگاری و اهمیت آن در سنت تاریخ‌نگاری زیدیان یمنی

علاوه برسنت‌های متداول در حجاز و عراق، پس از به‌قدرت‌رسیدن یحیی بن حسین بن قاسم بن ابراهیم رَسِّی مشهور به الهادی الی الحق (متوفی ۲۹۸ق)، تحولی مهم در تدوین اخبار علویان در یمن رخ داد و آن نگارش آثاری با عنوان سیره در شرح زندگی امامان زیدیه بود.[۳] نخستین اثر از این

---

۱ در صفحهٔ ۶۸ مؤلف از فرزندان ابویعلی حمزه بن محمد (متوفی ۳۴۶ق) سخن گفته، اما وی در صفحهٔ ۸۷ از خواندن کتابهایی در سال ۲۲۷ سخن گفته است. در بخش‌های آخر کتاب نیز از حوادث زمان عضد الدوله (متوفی ۳۷۲ق) سخن گفته و اشاره‌ای گذرا به ابوعبدالله داعی (متوفی ۳۶۰) دارد که عبارت اخیر دال بر حیات ابوعبدالله است (بخاری، ص ۹۵) و نشان می‌دهد که نگارش کتاب پیش از این تاریخ بوده است. هرچند این احتمال هم هست که مطالبی به دست راوی کتاب یا بعدها به دست دیگران به کتاب افزوده شده باشد.

۲ برای بررسی جامع منابع دانش انساب بنگرید به: محمدهادی خالقی، *دیوان نقابت: پژوهشی درباره پیدایش و گسترش اولیه تشکیلات سرپرستی سادات* (قم، ۱۳۸۷)، ص ۷۲- ۸۵.

۳ احتمالاً سِیَرنگاری در میان زیدیه بی‌ارتباط با بحث‌های فقهی کتاب السیر (الجهاد) - یکی از ابواب کتاب‌های فقه - نباشد. در کتاب‌های السیر مباحث فقهی چگونگی تعامل با مشرکان، اهل کتاب، و کافران بیان شده است. (بنگرید به: رضوان السید، «کتب السیر و مسألة داری الحرب و السلم: نموذج کتاب السیر لمحمد النفس الزکیة»، ابراهیم سعافین، *فی محراب المعرفة: کتاب تکریمی لاحسان عباس* (بیروت، دار الغرب الاسلامی و دار صادر، ۱۹۹۷)، ص ۱۳۱-۱۳۴). در میان زیدیه نیز اثر فقهی کهنی به نام *السیر* با انتساب به نفس زکیه تداول داشته است. بخش‌هایی از کتاب *السیر* نفس زکیه را ابوعبدالله محمد بن علی بن حسن بن عبدالرحمن کوفی علوی (متوفی ۴۴۵ق) در *الجامع الکافی* نقل کرده است (بنگرید به: رضوان سید، «کتب السیر»، ص ۱۳۴ - ۱۳۷). در متون فقهی زیدیه یمن قرن ششم به بعد نیز نقل‌قول‌هایی

←

دست، پس از ورود الهادی الی الحق به یمن در ۲۸۰ق و تشکیل دولت زیدیه در آنجا، به دست علی بن محمد بن عبیدالله عباسی علوی، با عنوان *سیرة الهادی الی الحق یحیی بن الحسین علیه و آله السلام نگاشته شد*. در این نوع آثار، که غالباً یکی از نزدیکان امام زیدی و در اکثر موارد کاتب شخصی امام آن‌را تألیف می‌کرده، مطالبی در تأیید مشروعیت آن امام ذکر می‌شده و شرح‌حال زندگی او پیش از ادعای امامت به اجمال و پس از ادعای امامت به نحو مبسوطی بیان شده است. همچنین ویژگی‌های او، که وی را مستحق نام امام کرده است ، برشمرده می‌شده است.[1]

به‌واقع یکی از مهم‌ترین خصلت‌های سیره‌های نوشته شده در سنت زیدیه این است که از طریق برخی مطالب مورد تأکید نویسندگان سیره حتی می‌توان علت مخالفت‌های احتمالی با امام مدعی امامت را نیز دریافت. اخبار گردآمده در این‌گونه آثار روایات گردآوری‌شده از شاهدان همراه امام است و در متون بعدی زیدیه افزون بر این منابع، با توجه به شغل مؤلف که گاه کاتب رسمی امام بوده، از اسناد مکتوب حکومتی، نامه، رسائل نیز استفاده شده است. این سنت در میان زیدیه یمن بعد از نگارش نخستین سیره در شرح‌حال الهادی الی الحق نهادینه شد و تداوم یافت.[2] پس از عباسی، عبدالله بن عمر همدانی سیرهٔ دو فرزند الهادی، یعنی المرتضی محمد و الناصر احمد، را تألیف کرده که متأسفانه متن مستقل این اثر باقی نمانده و تنها بخش‌هایی از آن در کتاب *تاریخ مُسَلَّم لَحْجی* (متوفی حدود ۵۵۲ق) باقی مانده است.

این سنت در میان زیدیان ایرانی حاکم بر نواحی طبرستان نیز رواج داشته و آثاری از این دست به قلم هواداران آن‌ها تألیف شده است. به عنوان مثال، می‌دانیم که سیره‌ای در شرح‌حال

→ از این اثر نقل شده که ظاهراً جملگی برگرفته از کتاب *الجامع الکافی* باشد. متن این رساله را رضوان سید به چاپ رسانده است. (بنگرید به: همو، «محمد النفس الزکیة و سیرته فی أهل البغی»، *مجلة کلیة الآداب جامعة صنعاء*، شماره ۱۱، ۱۹۹۰، ص ۱۰۵-۱۳۲). مقالهٔ اخیر با تغییر اندکی در عنوان در مجموعهٔ مقالات رضوان السید نیز منتشر شده است. (بنگرید به: «محمد النفس الزکیة دعوته و کتابه فی السِّیَر»، *الجماعة و المجتمع و الدولة: سلطة الأیدیولوجیا فی المجال السیاسی العربی الإسلامی*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷، ص ۱۶۷-۲۰۵).

۱ عموماً در مقدمه‌های این آثار احادیثی دال بر پیشگویی پیامبر از ظهور امام قیام‌کننده، نقل شده است. عباسی، در *سیرة الهادی*، (ص ۲۹-۳۱) و علی بن بلال آملی در *تتمة المصابیح* (ص ۴۸۳-۴۸۵، ۵۸۳-۵۸۵) نمونه‌هایی از این‌گونه روایات را نقل کرده‌اند.

۲ برای دیگر سیره‌های نگاشته‌شده در سنت زیدیه بنگرید به: أیمن فؤاد سید، *مصادر تاریخ الیمن*، ص ۸۲-۸۴، ۱۵۷، ۱۹۵، ۱۹۸؛ مقدمهٔ رضوان السید بر کتاب *سیرة الامیرین الجلیلین الشریفین الفاضلین*؛ حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «سنت آموزشی میان زیدیان یمنی قرن هفتم هجری»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۵ (بهار ۱۳۹۱)، ص ۹۴۱-۹۴۸.

حسن بن علی مشهور به ناصر اطروش (متوفی ۳۰۴ق) تألیف شده که تنها نقل‌قول‌های کوتاهی از آن در منابع آمده است.[۱] همچنین سیرهٔ مختصری در شرح‌حال امام زیدی ایرانی، المؤید بالله احمد بن حسین هارونی، (متوفی ۴۱۱ق) به نام *سیرة الامام المؤید بالله احمد بن حسین الهارونی* تألیف المرشد بالله یحیی بن حسین جرجانی شجری باقی مانده که متن آن منتشر شده است.[۲]

گفته شد که سنت تک‌نگاری آثاری در معرفی سیرهٔ امامان به رسمیت شناخته شدهٔ زیدیه در میان زیدیه ایران و یمن با نگارش اثری در شرح‌حال سیرة الهادی الی الحق آغاز شد و بعدها با نگارش آثاری دیگر به دست دیگر مورخان زیدیه تداوم پیدا کرد. اما در قرن چهارم، ابوالعباس احمد بن ابراهیم حسنی (متوفی بعد از ۳۵۲ق) با نگارش کتاب *المصابیح من اخبار المصطفی و المرتضی و الائمة من ولدهما* تحولی در سنت تاریخ‌نگاری زیدیه ایجاد کرد. حسنی با بهره‌جستن از آثار تألیف‌شده از سنت تک‌نگاری قرن‌های دوم و سوم و آثار سیره‌نگاری، به نوعی، طبقات‌-نگاری ائمه را جایگزین دو سنت پیشین کرد. با مرگ زودهنگام حسنی، در حین تألیف کتاب، شاگردش، علی بن بلال آملی، ادامهٔ کتاب را بر اساس همان طرح حسنی تألیف کرد، زیرا بعد از درگذشت حسنی، برخی از زیدیان از وی، که احتمالاً بر کتابخانهٔ حسنی نیز دسترسی داشت، خواستند تا *تتمهٔ کتاب المصابیح* را تألیف کند. آملی با استفاده از منابعی که عموماً به روایت حسنی در اختیار داشت به تکمیل کتاب حسنی پرداخت.[۳]

قیام الهادی الی الحق در یمن و تاسیس دولت زیدیه در آنجا، خاصه همراهی برخی از مردم طبرستان در جریان قیام او و به رسمیت شناختن قیام او در میان زیدیهٔ ایران که با ترویج آرای فقهی وی نیز همراه بود، باعث شده است تا آملی مطالب فراوانی در باب الهادی را از وقایع‌نامهٔ رسمی ایام حکومت او یعنی سیرة الهادی نقل کند. در باب سیره دو فرزند الهادی، یعنی احمد و الناصر، از همان سیرهٔ الهادی و سیرهٔ احمد بن یحیی الناصر لدین الله تألیف عبدالله بن عمر همدانی و رسائل الناصر نقلی آمده است. آخرین امام زیدی که در *تتمهٔ المصابیح* از او سخن رفته حسن بن علی مشهور به ناصر اطروش (متوفی ۳۰۴ق) است که آملی از سیره‌ای که یکی از زیدیان خزری تألیف کرده (آملی بدون اشاره به نام مؤلف آن تنها از آن با عنوان «سیرهٔ اطروش» یاد کرده)

---

۱ هارونی، *تیسیر المطالب*، ص۱۱۸؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۷۸ - ۷۹.

۲ صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، تحقیق صالح عبدالله قربان، ۱۴۲۴ق.

۳ بنگرید به: ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۴۱-۳۴۲.

مطالبی را نقل کرده است. تأکید آملی بر به‌رسمیت‌شناخته‌نشدن داعی کبیر حسن بن زید (متوفی ۲۷۰ق) و داعی صغیر محمد بن زید در مقامِ امام، به دلیل برخورد تند آن‌ها با الهادی الی الحق، علت ذکرنکردن نام این دو علوی در سنت رسمی زیدیهٔ یمن است.

در شرح‌حال ناصر اطروش نیز تکیه و بحث اصلی آملی برجسته‌کردن صفات و شرایط لازم برای امامت است و از این رو تداومی در ارائهٔ اخبار تاریخی‌ای که در میان تاریخ‌نگاران سنتی عراق و حجاز رواج داشته مشاهده نمی‌شود. گسترش اسلام در بخشی از مناطق طبرستان و دیلمان، که در پی کوشش‌های ناصر اطروش صورت گرفت، مطلبی است که آملی به آن اشاره کرده است. سرانجام آملی احادیثی دال بر پیش‌گویی ظهور ناصر اطروش نقل کرده که در همان اوان در میان پیروان وی، در مناطق هَوسَم که بیشترین فعالیت ناصر در آنجا بوده، رواج داشته و احتمالاً این اخبار برگرفته از *سیرهٔ ناصر* است که آملی در دست داشته است.

کتاب *الإفادة فی تاریخ الأئمة السادة* از ابوطالب یحیی بن حسین هارونی (متوفی ۴۲۴ق) دیگر اثر تاریخ‌نگاری است که به قلم عالمی زیدی و ایرانی نگاشته شده است. هارونی که خود از برجسته‌ترین شاگردان حسنی بوده همان شیوهٔ حسنی را در نگارش کتاب خود، البته با اختصار بیشتری، دنبال کرده است و اهمیت خاص آن در گزارش احوال محمد بن حسن مشهور به ابوعبدالله داعی است. هارونی در کتاب *الإفادة* فقط به ذکر کسانی پرداخته که در سنت رسمی زیدیه امام شناخته می‌شوند و اساس کار خود در بیان شرح‌حال امامان مذکور را بر فهرست اسامی امامان زیدی که الهادی الی الحق در آغاز کتاب *الأحکام* خود آن‌ها را ائمهٔ زیدیه نامیده، نهاده است.[۱] هارونی در آغاز کتاب خود اشاره کرده که وی در آغاز به تألیف کتابی مفصل در بیان احوال علویان قیام‌کننده (مُبَیضه) پرداخته و نام آن‌را *الحدائق فی أخبار ذوی السوابق* نهاده، اما چون به بیان احوال زندگانی امام حسین(ع) رسیده بود، به دلیل اشتغال به کارهای دیگر و کمبود زمان، به تلخیص این کتاب مشغول شد و کتاب *الافادة* را تألیف کرد. هارونی در این کتاب فقط به بیان شرح‌حال علویانی پرداخته که در سنت زیدیه به نام امام شناخته می‌شوند.

عموماً بر اساس گزارش‌های کتاب‌های ملل و نحل، در باب شرایط امامت در نزد زیدیه گفته شده که زیدیان هر علوی قائم به سیف را امام می‌دانند. این مطلب نادرست است و در سنت زیدیه علاوه بر قیام شرایط دیگری نیز برای امامت در نظر گرفته شده است. به عنوان مثال، زیدیان یمنی

۱ برای فهرست مذکور بنگرید به: یحیی بن الحسین الهادی الی الحق، *الاحکام*، ج ۱، ص ۴۲ - ۴۳.

و پیرو الهادی الی الحق یحیی بن حسین امامت حسن بن زید و جانشین وی، محمد بن زید، را قبول نداشته‌اند. احمد بن موسی طبری از قول الهادی آورده است که این دو بزرگ علوی (حسن بن زید و محمد بن زید) ستمگرتر از دو سردار ترک عباسی، سابکین و کوبکین،اند. البته این داوری الهادی دربارهٔ دو بزرگ علوی ایرانی پس از آن بوده که الهادی در سفرش به طبرستان با برخورد آن‌ها مواجه و به ترک آنجا وادارشد.[۱] همین‌گونه هارونی و آملی به عدم به‌رسمیت نشناختن امامت دو داعی علوی از سوی ناصر اطروش اشاره کرده‌اند.[۲] مادلونگ نیز اشاره کرده است که زیدیان حسن بن زید، محمد بن زید، و یحیی بن عمر، که در سال ۲۵۰ق در کوفه قیام کرده بود، را امام نمی‌دانسته‌اند.[۳] در میان زیدیان یمنی، هرچند به‌صراحت تصریح نشده، یکی از شرایط مشروعیت امام نسب‌بردن از الهادی دانسته شده است. قاسم بن علی عیانی و فرزندش المهدی لدین الله حسین که از نسل محمد بن قاسم بن ابراهیم رسی، عموی الهادی، بودند، سوای برخی مسائل دیگر، در قبولاندن امامت خود به اشراف هادوی با مشکل روبه‌رو بوده‌اند.

هارونی در تألیف کتاب خود، به دلیل تشابه در نقل برخی از مطالب، یا از کتاب *المصابیح* سود جسته است یا منابع حسنی و آملی در تألیف کتابشان را در اختیار داشته و از آن‌ها نقل‌قول کرده است. نکتهٔ جالب توجه برخی نقل‌قولهای هارونی از فردی است که ابواسحاق ابراهیم بن هلال صابی در کتاب *التاجی فی اخبار الدول الدیلمیة* نیز اخباری در شرح‌حال زیدیان طبرستان از او نقل کرده است.

کتاب *التاجی فی أخبار الدولة الدیلمیة* ابواسحاق ابراهیم بن هلال صابی (متوفی ۳۸۴ق) اثری مشهور در تاریخ‌نگاری آل‌بویه بوده[۴] که بخش‌های آغازی آن شرح احوال علویان طبرستان را دربر داشته و به همین دلیل این بخش‌ها در سنت زیدیه باقی مانده و به دست ما رسیده است. نخستین اطلاع دربارهٔ کشف نسخه‌ای تلخیص‌شده از کتاب *التاجی*، مقالهٔ محمد صابر خان است که افتخار

---

۱ طبری، *کتاب المنیر*، ص ۱۷۲.

۲ علی بن بلال آملی، *تتمة المصابیح*، ص ۶۰۳- ۶۰۴.

3 Madelung, *Der Imam al-Qasim*, pp.155-156.
نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، وجود عقاید مختلف در میان زیدیان در این دوران است. به عنوان مثال، ابوزید علوی بر خلاف زیدیان دیگر قائل به وجود نص صریح درباره خلافت امیرالمؤمنین بوده است. در هر حال، در بررسی عقاید زیدیان باید به مسئلهٔ تفاوت دیدگاه‌های کلامی آن‌ها توجه داشت. بنگرید به: حسن انصاری قمی، «ابوزید العلوی و کتابه الإشهاد»،

http://ansari.kateban.com/entry1737.html.

۴ ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۴۹.

کشف نسخه را داشته است.[1] ابواسحاق هلال بن محسن صابی، که از دبیران بلندمرتبه در دربـاره عباسی بود، روابط نزدیکی با برخی پادشاهان آل‌بویه داشت. وی در زمان عضدالدوله، مـشهور بـه تاج الملة، *کتاب التاجی* را در شرح برآمدن آل‌بویه نگاشته و در آن به ذکر حوادث تـا سـال ۳۶۸ پرداخته و اطلاعات بسیار ارزشمندی دربارهٔ علویان طبرستان ارائه کرده است.

منبع باارزش دیگر برای بررسی تاریخ علویان طبرستان *کتـاب الافادة فی أخبار الأئمة الـسادة* نگاشتهٔ ابوطالب یحیی بن حسین هارونی است که درآن شرح‌حال ناصر اطروش به تفصیل آمده و بعدها دیگر مورخان زیدی این مطالب را به نقل از او بازگو کرده‌اند. نمونه‌ای از تأثیر سنت طبقات‌-نگاری در میان زیدیان یمنی *کتاب الحدائق الوردیة فی مناقب ائمة الزیدیة* تألیف حمید بـن احمـد محلی (متوفی ۶۵۲ق) است که تاریخ زیدیه را با شرح زندگانی پیـامبر تـا روزگـار خـود و ایـام امامت عبدالله بن حمزه المنصور بالله (متوفی ۶۱۴ق) به تفصیل نقل کرده است. می‌توان گفت کـه این کتاب مهم‌ترین اثر در این حوزه است.[2] حجم انبوه آثار تألیف‌شـده در تـاریخ زیدیـه پـیش از محلی این امکان را برای وی فراهم کرده بود تا با دست‌یابی به این آثار و گزینشی از آن‌هـا بتوانـد اثری جامع در تاریخ امامان زیدیه تألیف کند. اطلاعات محلی در باب امامان زیدیهٔ مناطق خزری، به دلیل بهره‌گیری وی از منابع متعددی که زیدیان ایرانی به یمن برده بودند و یا درپی درخواسـت عالمان یمنی از عالمان خزری به یمن رسیده بود، اهمیت دارد.

حُمَید بن احمد بن محمد بن احمد بن عبدالواحد مُحلّی، فقیه، متکلم، و تـاریخ‌نگـار برجـستهٔ زیدی در قرن هفتم، نزد عالمان بنام زیدیه؛ چون المنصور بالله عبدالله بن حمزه، محمد بن احمد بن ولید قرشی، احمد بن حسن رصّاص، علی بن احمد اکوع، مرتضی بن شراهنگ/ سراهنگ حسینی

---

1 M.S. Khan, "A Manuscript of an Epitome of al-Sabi's Kitab al-Taji", *Arabica*, XII,1965. pp.27-44.
محمد صابر خان همچنین مقاله‌ای کوتاه دربارهٔ علویان طبرستان نگاشته است که با این مشخصات منتشر شده است:
"The early history of Zaydi Shi'ism in Daylaman and Gilan," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1975, 125, pp. 301-314.
خوشبختانه هر دو مقاله صابر خان به فارسی ترجمه شده است. بنگرید به: محمد صابر خان، «تلخیص کتاب التـاجی تـألیف صابی»، ترجمه احمد آرام، *راهنمای کتاب*، خرداد ماه ۱۳۴۷ش، سال یازدهم، شماره‌های ۱-۳، ص ۸-۲۸؛ همو، «تاریخ صدر تشیع زیدی در دیلمان و گیلان»، ترجمه حسن لاهوتی، *فرهنگ*، کتاب اول، (پاییز ۱۳۶۶ش)، ص ۱۸۵-۲۰۰.

۲ منابع متأخر زیدی چون، *مطلع البدور و مجمع البحور* از احمد بن صالح مشهور بـه ابـن ابـی رجـال و *طبقـات الزیدیـة الکبری* شُهاری و دیگر آثار گاه کلامی زیدیه نیز حاوی اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ علویان طبرستان است کـه در جـای خود از آن‌ها استفاده شده است. کتاب ابن ابی رجال و شهاری اهمیت فراوانی برای شناخت تـأثیرات فرهنگـی علویـان طبرستان و شاگردان و اصحاب زیدی آن‌ها دارد.

مرعشی[۱]، و تاج الدین زید بن احمد بیهقی (دو عالم مهاجر ایرانی به یمن) به فراگیری علوم متداول عصر خود پرداخت. وی آثار فراوانی تألیف کرده است؛ از جمله اثری مهم در کلام زیدیه به نام *عمدة المسترشدین فی اصول الدین*، اثری در حسبه به نام *نصیحة الولاة الهادیة الی النجاة* و اثری در فضائل علی(ع) و اهل‌بیت به نام *محاسن الازهار فی مناقب العترة الاطهار*.[۲]

اهمیت خاص مُحلّی به سبب دراختیارداشتن برخی متون سیره‌نگاری زیدی چون *سیره الناصر لدین الله* تألیف عبدالله بن عمر همدانی است[۳] که دانسته‌های ما دربارهٔ آن محدود به نقل‌قول‌های مُحلّی است. اطلاعات مُحلّی در باب امامان زیدیه مناطق خزری این امکان را برای او فراهم کرده بود تا به‌تفصیل از شرح‌حال زیدیان خزری سخن بگوید.

مُحلّی به تفصیل شرح‌حال ناصر اطروش را به نقل از منابعی چون *الافادة فی تاریخ الائمة السادة*، که وی عمدهٔ مطالب خود را از این ماخذ برگرفته، *المراتب* ابوالقاسم بستی، *المسفر*، و احتمالاً *سیره الناصر للحق*، که می‌دانیم نسخه‌ای از آن در قرن هفتم در میان زیدیان خزری وجود داشته، تألیف کرده است. نسخه‌ای از *سیرهٔ الناصر للحق* در پی درخواست عالم یمنی، عمران بن حسن عُذْری، از طرف عالم زیدی ایرانی، یوسف بن ابی الحسن گیلانی (متوفی پیش از ۶۱۴ق)، در قرن هفتم به یمن فرستاده شده بود و هنوز در میان زیدیان ایرانی وجود داشته است.[۴] همین‌گونه اطلاعات مُحلّی[۵] دربارهٔ المهدی لدین الله محمد بن حسن بن قاسم حسنی، دیگر امام زیدی خزری که پس از ناصر اطروش عهده‌دار امامت زیدیان خزری شد، جالب توجه است. عمده اطلاعات محلی در این بخش برگرفته از *سیره المهدی* است.[۶]

در حوزهٔ تحقیقات جدید، بی‌شک هرگونه تحقیقی دربارهٔ زیدیه و علویان طبرستان بدون مراجعه به آثار ویلفرد مادلونگ نمی‌تواند تحقیق مطلوبی باشد. مادلونگ در مقالات متعددی، که

---

۱ برای شرح‌حال مرتضی بن سراهنگ مرعشی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۴۰۹-۴۱۰؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۱۱۱۶-۱۱۱۷. وی در ذی‌القعده ۶۳۸ در یمن بوده است و احمد بن محمد، مشهور به شعله، اجازهٔ روایت تمام آثار او را اخذ کرده است. وی با دختر المنصور بالله ازدواج کرد و قبر او در حصن ظفار است.

۲ ایمن فؤاد سید، *مصادر تاریخ الیمن*، ص ۱۲۷ - ۱۲۸.

۳ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۹۴ - ۱۰۰.

۴ محلی، همان، ج ۲، ص ۵۵ - ۷۹. برای تفصیل مطلب اخیر و نامه‌نگاری میان زیدیان ایرانی و یمنی مذکور بنگرید به: حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «زیدیان ایران در قرن هفتم هجری/ سیزدهم میلادی: ابوالفضل بن شهردویر دیلمی گیلانی و تفسیرش بر قرآن»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، شماره ۱۴ (زمستان ۱۳۹۰ش)، ص ۶۹۵-۷۰۰.

۵ محلی، همان، ج ۲، ص ۱۰۱ - ۱۱۳.

۶ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۰۱.

از همهٔ آن‌ها در این تحقیق استفاده شده است، جنبه‌های مختلفی از حیات فکری و سیاسی علویان طبرستان را بررسی کرده است.[۱] ساموئل اشترن در مقالهٔ خود در خصوص مسکوکات باقی‌مانده از علویان طبرستان اطلاعات مهمی را بر اساس سکه‌های باقی‌مانده از علویان ارائه کرده است و به لطف پژوهش او معلوم شده است که خاندن ثائریان بیش از یک سده بر هَوسم فرمانروایی داشته‌اند.

تحقیق مرحوم ابوالفتح حکیمیان، با عنوان *علویان طبرستان*، تحقیقی است که در زمان خود به علت منابع در دسترسش اهمیت دارد، هرچند اکنون اهمیت آن تنها از جنبهٔ توجه به علویان طبرستان در سالیان پیشین است. کتاب *سیری در تاریخ علویان غرب مازندران همراه با بررسی امامزاده‌های تنکابن و رامسر* به قلم مصطفی خلعتبری لیماکی[۲] از آثار قابل توجهی است که در آن نویسنده ضمن ارائه گزارش نسبتاً خوبی از علویان طبرستان، برخی از مشاهدات خود را نیز ذکر کرده است.[۳] کتاب *تاریخ سیاسی اجتماعی علویان طبرستان: ظهور و سقوط* نوشتهٔ مصطفی مجد[۴] نیز بررسی و گزارش مفیدی از شکل‌گیری دولت علویان طبرستان تا وفات ناصر اطروش است.

دربارهٔ جوامع زیدی ایران در سده‌های هفتم تا دهم هجری علی‌رغم اطلاع از حضور آن‌ها نمی توان بحث خاصی ارائه کرد. فقدان اثری در تراجم‌نگاری یا تاریخ‌نگاری زیدیه در این برهه و از سوی دیگر، منتقل‌نشدن میراث زیدیان به یمن، خاصه آثاری که به زبان‌ها و گویش‌های محلی در سده‌های مذکور نگاشته شده، از دلایل این امر است. به واقع تنها مستندات تاریخی ما دربارهٔ زیدیان این دوران نسخه‌های خطی‌ای است که اثری زیدی و یا کاتب آن فردی زیدی است. گاه در حواشی این نسخه‌ها اطلاعاتی دربارهٔ برخی افراد احتمالاً زیدی نیز آمده است. برای نمونه مجموعه‌ای به شمارهٔ ۱۰۷۲۷ در کتابخانه مجلس یافت می‌شود که به قلم کاتبی زیدی کتابت

---

۱ مهم‌ترین مقالات مادلونگ با تمرکز بر زیدیان ایران مقالات و تألیفات زیر است:

Madelung, Wilfred, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Walter de Gruyter: Berlin, 1956) ; Idem, "Abu Ishaq al-Sabi on the Aldis of Tabaristan and Gilan,"*Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967) pp.17-57; Idem",Zü einigen Werken des Imams Abu Talib an-Natiq bi l-Haqq", *Der Islam*, Band 63, Heft 1, 1986, pp.5-10; Idem,"The Alid Rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan," in: *Atti del III Congresso di Stadi Arabi e Islamica*, Ravello, 1966 (Naples, 1967), pp.483-492; idem, "The Minor Dynasties of Northern Iran," *The Cambidge History of Iran. Volume 4: The Period from the Arab Incation to the Saljuqs*, ed., R. N. Frye (Cambridge, 1975), pp.198-249.

۲ (تهران: نشر رسانش، ۱۳۸۲)

۳ پژوهش‌های میدانی انجام‌شده دربارهٔ مکان‌های تاریخی همچون قلعه‌ها و دیگر مراکز تاریخی از موضوعات مورد توجه بوده و آقای سامان سورتیجی در کتاب *قلاع باستانی مازندران* (تهران، ۱۳۸۱ش) گزارشی از قلعه‌های باستانی مازندران ارائه کرده است.

۴ تهران: رسانش،۱۳۸۶ ش

شده و مشتمل بر برخی آثار زیدی است، از جمله نسخه‌ای منحصر به فرد از کتاب عالمی زیدی ایرانی به نام ابو مُضر شریح بن مؤید شُرَیحی به نام *لباب المقالات لقمع الجهالات*.[۱]

از دیگر نسخه‌های زیدی موجود در کتابخانه‌های ایران می‌توان به *کتاب تعلیق* تألیف ابو طاهر بن علی صفار، که شرحی بر کتاب *الاصول* ابن خلاد معتزلی است[۲]؛ *زوائد الابانة* نوشتهٔ محمد بن صالح گیلانی[۳] و *تفسیر کتاب الله* نوشتهٔ ابوالفضل بن شهردبیر بن یوسف بن ابی الحسن دیلمی گیلانی مرکالی (اواخر قرن هشتم هجری) اشاره کرد.[۴] متأسفانه حتی در خصوص افراد

---

۱ حسن انصاری توصیف مختصری نیز از متن کتاب *لباب المقالات لقمع الجهالات* ارائه کرده است. متن کتاب توسط او در دست انتشار است. حسن انصاری قمی، «میراث زیدیان ایران (۱): کتابی کلامی از ابومضر الشریحی»؛ منتشر شده در وبلاگ بررسی‌های تاریخی (کاتبان):

http://ansari.kateban.com/entry1678.html.

برای توصیفی از مجموعهٔ ۱۰۷۲۷ مجلس بنگرید به: محمود طیار مراغی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی*، جلد ۳۳/۱ (تهران، ۱۳۸۸ش)، ص ۲۰۴-۲۰۶. تصویری از انجام رسالهٔ حاکم جشمی و یادداشت محمد بن اسعد مرادی در فهرست مذکور در بخش تصاویر (ص ۲۵۱) آمده است. ابن ابی الرجال در *مطلع البدور و مجمع البحور*، ج ۴، ص ۲۲۱-۲۲۳ شرح‌حال مرادی را با تصریح به سفر او به عراق عجم به دستور المنصور بالله اشاره کرده است. شهاری شرح‌حال مرادی را آورده اما اشاره‌ای به سفر وی به ایران نکرده است. بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۹۳۳-۹۳۵. دربارهٔ مراسلات و مراودات میان زیدیان یمن و ایران در دوران عبدالله بن حمزه (متوفی ۶۱۴) بنگرید به: حسن انصاری، «چهار مکتوب به گیلان و دیلمستان متعلق به نخستین سالهای سده هفتم قمری»، منتشر شده در:

http://ansari.kateban.com/entry1631.html.

2 Hassan Ansari And Sabine Schmidtke,"The Zaydi Reception of Ibn Khallad's *Kitab AL-Usul* The *Ta'liq* of Abu Tahir B. 'Ali AL-Ṣaffar," *Journal Asiatique* 298.2 (2010),pp. 275-302.

۳ نسخهٔ مذکور به شمارهٔ ۲۳۵ در ضمن مجموعهٔ امام جمعه خویی در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود و بخشی از آن به صورت عکس به کوشش همان کتابخانه به همراه مقدمه‌ای از سید محمد عمادی حائری (تهران، ۱۳۹۰) منتشر شده است. برای توصیفی از نسخهٔ مذکور بنگرید به: عبدالحسین حائری، *فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی* (تهران، ۱۳۴۶ش)، ج ۷، ص ۳۸۴-۳۸۸. انصاری همچنین در مقاله‌ای دیگر دربارهٔ نسخه خطی لالـه‌لی ۳۳۱۴ در کتابخانهٔ سلیمانیه استانبول، که به دست کاتبی زیدی و ایرانی کتابت شده، نکات جالبی را متذکر شده است. بنگرید به: حسن انصاری، «از میراث زیدیان ایران (۲) : نسخه ای شامل دو کتاب نحوی متعلق به یک کتابخانهٔ زیدی شمال ایران» منتشر شده در :

http://ansari.kateban.com/entry1684.html.

۴ در مجلد دوم کتاب و در آغاز چند یادداشت بر صفحات آغازین نسخه آمده که یکی از آن‌ها اطلاعی است دربارهٔ تاریخ درگذشت عالمی به نام سید هادی کیامیاندهی. عبارت چنین است: «در تاریخ ثمان و ستین و تسعمایة در ماه ربیع الاول، سید السادات، معدن الجود و الکرامات، سید هادی کیامیاندهی وفات کرد و اندکی اوراق و اجزاء گذاشته. بدین موجب یکی جلد *تفسیر ابوالفضل* و یکی جلد *ابانه* ... و بعضی تفسیر اجزاء، وصیة ابن مسعود و اجزاء دیگر و رساله الشریفه عضدیه و اجزاء سیر و دیگر چند اجزاء *کنز الغات* و یکی جلد کتاب *زاد المریدین* و کتاب دیگر بیکجا مجلد و شرح ملا ... و کلام *منهاج* بیکجا مجلد و یکی جلد و متوسط». قرینهٔ زیدی‌بودن عالم مورد نظر آن است که کتاب‌هایی که گفته شده از او برجامانده عموماً آثاری زیدی‌اند، یعنی کتاب *الابانه* ابوجعفر هوسمی و کتاب *منهاج* نیز احتمالاً همان اثر مختصر کلامی باقی‌مانده از زمخشری است که متن آن در *مجلهٔ معارف* و به صورت جداگانه (بیروت، ۲۰۰۷) نیز

←

مذکور اطلاعات کاملی در دست نیست، اما اطلاعات آمده، حتی به همین صورت پراکنده، در انجامهٔ نسخه‌های زیدی، همان‌گونه که در بررسی نسخه ۱۰۷۲۷ مجلس نشان داده شده است،[۱] برای شناخت تاریخ زیدیه ایران اهمیت فراوانی دارد. این اطلاعات به دلیل منحصر به فرد بودن اهمیت اساسی برای فهم تاریخ زیدیهٔ ایران دارد و شایسته است تا به جمع‌آوری آن‌ها اقدام شود و برای این کار بررسی تمام نسخه‌های زیدی ایرانی ضروری است. بخشی از این مهم را حسن انصاری قمی به همراه زابینه اشمیتکه در دست انجام دارند و مقالات چندی در این خصوص تألیف کرده یا در دست نگارش دارند.[۲]

بررسی برخی نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های یمن نیز به‌تازگی میسر شده است. در میان محققانی که نقش مهمی در معرفی و شناسایی میراث زیدیه در سه دهه اخیر داشتند، حسن انصاری قمی چهره‌ای شاخص است که بسیاری از مطالب و یافته‌های خود را به نحو مستمر در وبلاگ کاتبان و بخش مربوط به خود (بررسی‌های تاریخی) درج می‌کند و گاه صورت تفصیلی‌تر همان نوشته‌ها را به صورت مقالاتی منتشر کرده و برخی از یادداشت‌های او در وبلاگش اکنون در مجلدی با عنوان *بررسی‌های تاریخی در حوزهٔ اسلام و تشیع (مجموعه نود مقاله و یادداشت)*

→

منتشر شده است. در هر حال تحقیق بیشتر دربارهٔ عالم مذکور و احتمالاً یافت‌شدن مطالبی بیشتر دربارهٔ او می‌تواند دربارهٔ وضعیت زیدیه در دورهٔ شاه طهماسب مفید باشد. همچنین احتمالاً نسخهٔ موجود *تفسیر کتاب الله* یعنی همین نسخهٔ حاضر به احتمال قوی زمانی تحت تملک سید هادی کیامیاندهی بوده باشد. عموم معرفی‌هایی که از نسخه‌های مذکور در فهرست‌های نسخه‌های خطی آمده، به سبب آشنایی اندک فهرستنگاران با سنت زیدیه، آشفته است و چندان دقیق نمی‌باشد. نسخه‌های مذکور همچنین برای مطالعهٔ سنت آموزشی میان محافل زیدیان ایران جالب توجه است. برای بحثی از نسخه‌های خطی و اهمیت آن‌ها برای بررسی تاریخ زیدیه در میان سده‌های مذکور بنگرید به:
Hasan Ansari and Sabine Schmidtke,"Iranian Zaydism During The 7th/13th Century: Abu L-Fadl b. Shahrdawir Al-Daylami Al-Jilani and His Commentary on The Quran," *Journal Asiatique* 299.1 (2011), pp.205-211.

۱ نمونه‌ای دیگر از اطلاعات آمده در نسخه‌های خطی دربارهٔ زیدیه در ایران، مطالبی است که در نسخهٔ خطی ۶۶۲۳ آمده و مشتمل بر نکاتی چند در خصوص برخی عالمان زیدیه در قرن نهم هجری است. برای مطالب مذکور بنگرید به: محمد تقی دانش‌پژوه، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران* (تهران، ۱۳۵۷ش)، ج ۱۶، ص ۳۱۴-۳۱۹، ۷۶۷-۷۶۸.

2 See Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, "A New Source on Zaydi Scholarship in Northern Iran," (forthcoming).
نسخهٔ مهم و ارزش‌مند دیگری که اطلاعات مهمی دربارهٔ زیدیان قرن هشتم هجری در بر دارد نسخه‌ای در شرح‌حال برخی رجال زیدی است و حالت مشیخه دارد و در یکی از کتابخانه‌های نجف یافت می‌شود که بخشی از آن‌را سید علی موسوی‌نژاد منتشر کرده‌است. متن کامل نسخه، که از آغاز افتادگی دارد، به کوشش وی برای انتشار آماده شده است. بنگرید به: سید علی موسوی‌نژاد، «زیدیان شمال ایران در قرن هشتم هجری بر اساس نسخه‌ای تازه‌یاب»، *هفت آسمان*، تابستان ۱۳۸۷، شمارهٔ ۳۸، ص ۱۱۳-۱۳۸.

(تهران، ۱۳۹۰) منتشر شده است. از جملهٔ این مطالعات و یافته‌ها مقاله‌ای است دربارهٔ نسخه‌ای از اثر تا به حال ناشناختهٔ عالم معتزلی ابو رشید نیشابوری (متوفی پس از ۴۱۵) با عنوان *مسائل الخلاف فی الاصول* که از نسخه‌های معتزلی است که در جریان انتقال نسخه‌های معتزلی و زیدیه به یمن منتقل شده و در انتهای آن اجازه‌ای از عالمی زیدی، که مدتی در ایران بوده و از عالمان زیدی خراسان دیدار کرده، آمده است. متن اجازهٔ اخیر به دلیل روشن کردن مناسبات و اطلاعی دربارهٔ تداول برخی آثار در سنت زیدیهٔ ایران اهمیت دارد[۱]، کما اینکه اکنون به لطف یافت‌شدن نسخه‌ای از کتاب *الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء* در میان نسخه‌های معتزلی در یمن شناخت بهتری از کتاب اخیر و نویسنده‌اش به دست آمده است، اثری که پیش‌تر بر اساس تنها یک نسخهٔ شناخته‌شده از آن منتشر شده بود.[۲]

بعد از اتمام نگارش اثر حاضر، استاد ارجمند حجت الاسلام و المسلمین سید محمدرضا حسینی جلالی از سر لطف کتابی را در اختیارم قرار دادند با عنوان *سادات متقدمه گیلان یا بخشی از تاریخ عام گیلان* نوشتهٔ مرحوم شیخ محمد مهدوی سعیدی نجفی لاهیجانی (متوفی ۱۴۰۳) که سال‌ها قبل در نجف (۱۳۹۸) به چاپ رسیده و حاوی نکات مفیدی است. لاهیجانی از منابع خطی گوناگونی استفاده کرده و گاه اطلاعاتی از آن‌ها نقل کرده که به دلیل دراختیارنبودن آن نسخه‌ها مطالب مذکور بدای نگارنده ارزش‌مند است. همچنین لاهیجانی گاه اطلاعات اندکی دربارهٔ نام‌های جغرافیایی مناطق کهن و نام فعلی آن‌ها آورده که جالب توجه است. لاهیجانی دو کتاب دیگر به نام‌های *جغرافیای گیلان* (نجف، ۱۹۶۹/۱۳۸۹) و *رجال دو هزار ساله گیلان* (نجف،

---

1 Hassan Ansari and Sabine Schmidtke,"Mu'tazilism After 'Abd Al-Jabbar: Abu Rashid Al-Nisaburi's *Kitab Masā'il Al-Khilaf Fi L-Usul* (Studies on the Travsmission of Knowledge From Iran to Yeman in The 6th/12th And 7th/13th C., I)," *Studia Iranica* 39, 2010, pp.225-275.
متن آن به نقل از همان مقاله در پیوست آخر کتاب آمده است ترجمهٔ فارسی مقالهٔ فوق با این مشخصات منتشر شده است: حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «اعتزال پس از عبدالجبار: کتاب مسائل الخلاف فی الاصول ابو رشید نیشابوری (مطالعاتی دربارهٔ انتقال علوم از ایران به یمن در قرن ششم هجری/دوازدهم میلادی و هفتم هجری/سیزدهم میلادی)»، ترجمهٔ محمدکاظم رحمتی، پیام بهارستان، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۳ (پاییز ۱۳۹۰)، ص ۹۱۹-۹۶۷.

۲ نسخه‌ای از کتاب اخیر که عمرو بن جمیل آن‌را به یمن برده در دست است و نشان می‌دهد که نویسنده پیش از زمان حیات عمرو بن جمیل یعنی در قرن ششم در قید حیات بوده است. برای بحثی دربارهٔ اثر اخیر و اهمیت نسخهٔ یمنی بنگرید به: حسن انصاری قمی، «کتاب الکامل صاعد بن احمد الاصولی، کتابی در دانش کلام معتزلی»، منتشر شده در: http://ansari.kateban.com/entry1829.html.
دربارهٔ اهمیت نسخه‌های خطی یمنی، به نحو عام، همچنین بنگرید به: اسماعیل بن علی الأکوع، «التراث الفکری فی غابر الیمن و حاضرها»، *مجلة مجمع اللغة العربیة الاردنی*، السنة الرابعة، العدد ۱۱ (ربیع الاول - رجب ۱۹۸۱/۱۴۰۱)، ص ۷۷-۹۱.

۱۳۹۰/۱۹۷۰) نیز نگاشته است که نگارنده نتوانست به آن‌ها دسترسی پیدا کند. و سرانجام آن‌که اثر حاضر را باید گامی در مطالعات زیدیه دانست و نه سخن نهایی، هرچند نگارنده در تألیف اثر حاضر تا آنجا که در امکانش بوده به منابع مختلف مراجعه کرده است. کاستی و خطا بخشی از طبیعت زلت‌پذیر بشری است و نگارنده از یادآوری این مطالب خرسند خواهد شد و منت‌پذیر چنین نکاتی خواهد بود.

فصل دوم
شکل‌گیری زیدیه

شکل‌گیری و پیدایش زیدیه

زید بن علی بن حسین بنا به روایت فرزندش، حسین ذی الدمعه، در سال ۷۵ق و در شهر مدینه متولد شده است. تاریخ مذکور معتبرتر از دیگر تاریخ‌های ارائه شده برای تولد او، یعنی سال ۶۷[۱]، ۷۸[۲]، ۷۹ یا ۸۰ق، به نظر می‌آید و در نگاشته‌های کهن زیدی نیز همین تاریخ (سال ۷۵ق) ذکر شده است.[۳] ذکر ۸۰ق برای تولد او، مبتنی بر این گفتهٔ ابن سعد[۴] و مصعب بن عبدالله زبیری[۵] است که زید بن علی در هنگام شهادت ۴۲ سال داشته است.[۶] مادر زید کنیزی سندی[۷] به نام جیدا بود[۸] که مختار او را به نزد امام زین العابدین علیه السلام فرستاده بود.[۹]

---

۱ حسین کریمان، *سیره و قیام زید بن علی*(ع) (تهران، ۱۳۶۴ش)، ص ۹-۱۵.

۲ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری (بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/ ۱۹۹۵-۲۰۰۱)، ج ۱۹، ص ۴۵۵.

۳ ابوطالب هارونی، *الافادة*، ص ۱۳؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۴۲؛
*EI*², s.v. "Zayd b. Ali b. al-Husayn," (by. Wilferd Madelung), vol.11, p.474.

۴ ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۵، ص ۳۲۶.

۵ مصعب بن عبدالله زبیری، *کتاب نسب قریش*، چاپ ا. لوی پرونسال (قاهره، ۱۹۵۳) ص ۶۱.

۶ اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۲۷؛ یوسف بن عبدالرحمن مزی، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، ج ۱۰، ص ۹۸.

۷ ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۵، ص ۳۲۵؛ احمد بن یحیی بلاذری، *انساب الاشراف*، تحقیق محمود فردوس عظم (دمشق، ۱۹۹۷-۲۰۰۴)، ج ۲، ص ۵۲۰.

۸ هارونی، *الافادة*، ص ۱۳؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۴۱.

۹ اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص۲۴۱- ۲۴۲. ابوطالب هارونی (*تیسیر المطالب*، ص ۱۵۷-۱۵۸) خبری دیگر نقل کرده که در آن گفته شده امام سجاد علیه السلام خود کنیزی در مدینه خریده که همو مادر زید بوده است. خبری دیگر دربارهٔ تولد زید بن علی را ابوعبدالله محمد بن علی بن حسین حسینی ←

هارونی[۱] خبری دربارهٔ زمان تولد او نقل کرده که به احتمال قوی پس از شهادت او در میان پیروان کوفی او تداول یافته است و به صورت پیش گویانه مشتمل بر خبر شهادت او توسط امام سجاد علیه السلام است. کنیه زید، ابوالحسین است.[۲]

زید در مدینه نزد پدرش تحصیل کرد[۳] و از محدثان نامور مدینه همچون ابان بن عثمان، عروه بن زبیر و عبیدالله بن ابی رافع سماع حدیث کرد.[۴] افراد بسیاری از او نقل حدیث کرده‌اند[۵] که نام عده‌ای از آن‌ها را ابن‌عقده در کتابی با عنوان *کتاب من روی عن زید بن علی* گردآورده که متن آن ظاهراً در دست نیست.[۶] ابوعبدالله محمد بن علی علوی کوفی (متوفی ۴۴۵) کتاب مختصری با نام *تسمیة من روی عن الامام زید من التابعین* (صنعاء، ۱۴۲۴/۲۰۰۳) دارد که در آن فهرستی از تابعینی که از زید بن علی نقل روایت کرده‌اند، آورده است.[۷]

از شناخته‌شده‌ترین کسانی که از زید بن علی روایت نقل کرده‌اند می‌توان به محمد بن مسلم زهری، ابوخالد عمرو بن خالد واسطی و شعبة بن حجاج اشاره کرد.[۸] دربارهٔ سال‌های اقامت زید

کوفی مشهور به ابوعبدالله علوی (متوفی ۴۴۵ق) نقل کرده که به صورت وجاده المنصور بالله (متوفی ۶۱۴) در بحث از علت تسمیه زیدیان به زیدیه آورده است. در خبر مذکور، که باید از اخبار متداول در میان زیدیان کوفی باشد، آمده که امام سجاد علیه السلام در خواب پیامبر را دیده و ایشان یکی از حوریان بهشتی را به عقد او درمی‌آورند و پیامبر از امام سجاد می‌خواهند که نام کودک را زید بگذارند و پس از این رویا است که مختار کنیزی را به نزد امام می‌فرستد که زید از او به دنیا می‌آید. پس از آن المنصور بالله خبری دیگر دربارهٔ توصیف زید از زبان امام حسین علیه السلام، بدون ذکر اسناد، نقل کرده که تأیید زید و زیدیان است. در هر حال، مسلم است که اخبار مذکور از جمله روایات متداول در میان زیدیان کوفه در قرون سوم تا پنجم بوده است. بنگرید به: المنصور بالله، *کتاب الرسالة النافعة بالأدلة الواقعة فی تبیین الزیدیة و مذاهبهم*، *مجموع رسائل الإمام عبدالله بن حمزه*، القسم الاول، ص ۳۸۴-۳۸۶.

۱ ابوطالب هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۱۵۶.

۲ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۲۴.

۳ مصعب بن عبدالله زبیری، *کتاب نسب قریش*، ص ۶۱

۴ مزی، *تهذیب الکمال*، ج ۱۰، ص ۹۶. عبیدالله بن ابی رافع از محدثان برجسته شیعی عصر خود است. برای شرح احوال او بنگرید به: نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة*، ص ۴-۷.

۵ برای فهرستی از این افراد بنگرید به: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۹، ص ۴۵۱؛ مزی، *تهذیب الکمال*، ج ۱۰، ص ۹۶.

۶ نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة*، ص ۹۴.

۷ مادلونگ در تکمله دائرة المعارف اسلام، در ذیل مدخل ابن عقده به این مطلب اشاره کرده است.

*EI*², supp, s.v. "Ibn 'Uḳda," (by. Wilferd Madelung), p.401.

انصاری نیز از این مطلب بر اساس کتاب ابوعبدالله علوی (متوفی ۴۴۵ق) در یادداشتی سخن گفته است. بنگرید به: همو، «نسخه ای از یک کتاب مفقود ابن عقده، محدث نامدار شیعه»،

http://ansari.kateban.com/entry1721.html.

۸ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۹، ص ۴۵۱.

در مدینه، که بیشتر ایام عمر او را دربر می‌گیرد، در منابع اطلاعـات چنـدانی، جـز نقـش وی در منازعه میان سادات حسنی و حسینی دربارهٔ سرپرستی موقوفات امام علی علیه السلام در مدینه، در دست نیست. بر اساس گزارشی میان امام باقر علیه السلام و عبدالله بـن حـسن بـن حـسن دربـارهٔ موقوفات امام علی علیه السلام اختلاف پیش آمد که امام بـرادرش، زیـد، را بـه نماینـدگی خـود انتخاب کرد. منازعه میان دو گروه تداوم یافت و در نهایت کار داوری به دمشق کشانده شد.[۱]

ابن عساکر[۲] خبر رفتن زید به شام را به نقل از مصعب بن عبدالله زبیری[۳] به گونه‌ای دیگر نقل کرده است، هرچند زبیری[۴] خود این خبر را با عنوان گفته شده و روایت دیگر ماجرای مربوط به زید نقل کرده است. ابن عساکر اشاره کرده که پس از برکناری خالد بن عبدالله وی ادعا کرد کـه مالی از او نزد زید و افراد دیگری است و در آن هنگام زید در رصافه بوده است. زید بـه دسـتور یوسف بن عمر فراخوانده شد و پس از سوگندخوردن در مورد اینکه مالی از خالد نـزد او نیـست آزاد شد و پس از آن قیام کرد. همین روایت را ابوالعباس حسنی نیز نقل کرده است.[۵] روایت بیـان کنندهٔ علت حضور زید در شام، مربوط به ادعای خالد بن عبدالله قسری است که پس از برکناری از حکومت کوفه در زیر شکنجه ادعا کرده بود که بخشی از اموال او نزد برخی از قریشیان چون زید بن علی است که باعث شد تا هشام وی را به همراه جماعتی از قریشیان به شام فراخوانـد. در شام خلیفه دربارهٔ او تحقیق کرد و وی را به سبب داعیـهٔ خلافـت داشـتن سـرزنش کـرد و او را کنیززاده خطاب کرد.[۶] مسعودی[۷] و هارونی[۸] کلامی از زید که گفته شده در برابر فخر هشام بـه بنو امیه و اتهام به میل به خلافت بیان کرده، نقـل کـرده‌انـد. روایـت مـذکور بـا اختلافـاتی در جزئیات، از جمله در نحوهٔ ادعای خالد که در برخی از اخبار به شکنجهٔ او اشاره نـشده و یـا در نحوهٔ برخورد یوسف بن عمر ثقفی با زید که فقط از او خواست در خصوص نبـودن مـال نـزد او

---

۱ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۲۰-۵۲۱؛ زبیری، *کتاب نسب قریش*، ص ۶۱؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتـل الطـالبیین*، ص ۱۲۶؛ هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۱۶۳-۱۶۴.

۲ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۹، ص ۴۶۷-۴۶۸.

۳ *نسب قریش*، ص ۶۱.

۴ همان‌جا.

۵ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۸۵-۳۸۷.

۶ مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۴، ص ۴۲؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینـة دمـشق*، ج ۱۹، ص ۴۶۸. نیـز بنگریـد بـه: ابـن سـعد، *الطبقات الکبری*، ج ۵، ص ۳۲۵ که در عبارتی بسیار کوتاه از رفتار تند هشام با زید سخن گفته است.

۷ *مروج الذهب*، ج ۴، ص ۴۲.

۸ ابوطالب هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۱-۱۶۲.

سوگند یاد کند، نقل شده است.[۱]

زید در راه بازگشت به کوفه رفت و در حیره اقامت گزید و در همان‌جا فرزندش عیسی به دنیا آمد.[۲] یوسف بن عمر از زید درخواست کرد که به حجاز بازگردد، اما زید اصرار بر اقامت در کوفه داشت.[۳] در کوفه هواداران علوی او را به قیام فراخواندند.[۴] خبر تحرکات سیاسی زید به یوسف بن عمر ثقفی رسید.[۵] در همین دوران زید نوشته‌ای که احتمالاً همان رسالهٔ مذکور در سنت زیدیه با نام *رسالة الإمام زید بن علی إلی علماء الأمة* است را نگاشت و به شهرهای مختلف فرستاد و در آن‌ها از ستم بنی‌امیه و مظالم آن‌ها سخن گفت و آن‌ها را به جهاد علیه امویان فراخواند.[۶] زید فرستادگانی نزد برخی فقیهان برجستهٔ عصر خود همچون ابوحنیفه نیز فرستاد[۷] و از آن‌ها خواست تا وی را در قیام همراهی کنند. ابوحنیفه پس از مطلع‌شدن از نام برخی فقیهان که همراه زید شده بودند از همراهی عذر خواست اما کمک مالی برای او فرستاد.[۸] مسعودی،[۹] بدون اشاره به نام کسی، فقط گفته است که قراء و اشراف همراه با زید در قیام شرکت کردند.

ابوالعباس حسنی[۱۰] فهرستی از داعیان زید بن علی ارائه کرده که از مشهورترین آن‌ها می‌توان به نصر بن معاویة بن شداد عبسی و فُضَیل بن زبیر رَسّان اشاره کرد. زید در مدت اقامت خود در کوفه و برخی دیگر از شهرهای عراق، همچون بصره،[۱۱] به اخذ بیعت از هوادران خود پرداخت و با آن‌ها بر اساس پیروی از کتاب خدا و سنت پیامبر، جهاد با ظالمین، دفاع از مظلومین، و یاری اهل‌بیت بیعت کرد.[۱۲] بنا به خبری که ابوالعباس حسنی[۱۳] به اسناد خود از قاسم بن ابراهیم رسی

---

۱ زبیری، *کتاب نسب قریش*، ص ۶۰؛ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۲۴، ۵۲۴.

۲ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۲۵.

۳ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۸۷. قس مزی، *تهذیب الکمال*، ج ۱۰، ص ۹۷-۹۸ که به نقل از خلیفة بن خیاط آورده که زید به مدینه رفت و سپس از آنجا به دعوت گروهی از کوفیان به عراق بازگشت.

۴ زبیری، *کتاب نسب قریش*، ص ۶۱؛ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۲۶.

۵ طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۷، ص ۱۸۰.

۶ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۵۲۷.

۷ برای نام این فقیهان بنگرید به: بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۲۷-۵۲۸؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۴۰۰-۴۰۴؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۴۰-۱۴۳.

۸ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۲۷-۵۲۸؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۴۰۱.

۹ *مروج الذهب*، ج ۴، ص ۴۳.

۱۰ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۸۹.

۱۱ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۸۹.

۱۲ طبری، *تاریخ الرسول و الملوک*، ج ۷، ص ۱۸۱؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۸۹-۳۹۰.

۱۳ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۹۱.

(متوفی ۲۴۶) نقل کرده، زید در کوفه در همراه کردن برخی شیعیان که قائل به امامت امام جعفر صادق علیه السلام بودند با مشکل روبه‌رو شد و آن‌ها را رافضی، به معنی کسانی که جهاد در راه خدا همراه با برگزیدگان اهل بیت را نمی‌پذیرند، خطاب کرد. طبری[۱] نیز همین خبر را به اسناد دیگری نقل کرده است.

یوسف بن عمر که از همراهی برخی مردم واسط و مدائن با زید خبردار شده بود در آن شهرها حالت نظامی برقرار کرد و خود در حیره موضع گرفت. زید نخست تصمیم داشت تا در شب چهارشنبه اول ماه صفر ۱۲۲ قیام کند اما با خبردارشدن یوسف بن عمر از ماجرا مجبور به جلوانداختن قیام خود شد.[۲] والی کوفه، حکم بن صلت بن محمد بن ابی عقیل[۳]، به دستور یوسف بن عمر وجوه و اشراف کوفه را در مسجد جامع جمع کرد و آنها را تهدید کرد. همچنین هدف دیگر وی از گردآوردن مردم در مسجد جلوگیری از همراهی آن‌ها با زید بود.[۴] گروهی نیز برای دستگیری زید به خانهٔ معاویه بن اسحاق انصاری اوسی رفتند، اما زید پیش از رسیدن آن‌ها، خانهٔ معاویه را ترک کرد و به همراه جماعتی در شب چهارشنبه هفت شب مانده به پایان محرم ۱۲۲ق قیام کرد.[۵] تنها تعداد اندکی از کسانی که با زید بیعت کرده بودند وی را در قیام همراهی کردند.[۶] هارونی[۷] توصیفی از زید در هنگام قیام به همراه نقل کلامی که برای یارانشان بیان کرده آورده است. زید در میدان نبرد پس از اصابت تیری بر پیشانیش درگذشت.[۸] فرزندش یحیی به همراه برخی بزرگان وی را در حالی که هنوز جان در بدن داشت از میدان معرکه خارج کرده[۹] و پس از شهادتش وی را در مکانی به صورت پنهانی خاک کردند، اما محل قبر او شناخته شد و

---

۱ طبری، *تاریخ الرسول و الملوک*، ج ۷، ص ۱۸۱.

۲ طبری، همان، ج ۷، ص ۱۸۰-۱۸۱.

۳ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۲۸؛ طبری، همان، ج ۷، ص ۱۸۰؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۹۲.

۴ طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۷، ص ۱۸۱؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۹۲.

۵ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۳۰؛ طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۷، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۹۲.

۶ برای تفصیل حوادث قیام و خطبه‌های زید در هنگام قیام بنگرید به: بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۳۰-۵۳۶؛ طبری، همان، ج ۷، ص ۱۸۰-۱۸۶؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۹۲-۳۹۵؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۹.

۷ ابوطالب هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۱۵۴-۱۵۵، ۱۵۹-۱۶۰.

۸ طبری، همان، ج ۷، ص ۱۸۶؛ محلی، همان، ج ۱، ص ۲۶۰.

۹ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۹۶-۳۹۷.

به دستور یوسف بن عمر ثقفی جنازهٔ وی را در بازار کُنّاسه بر دار کشیدند.[۱] دربارهٔ تاریخ شهادت زید اختلاف اندکی وجود دارد و سال مشهور شهادت او ۱۲۲ق است.[۲] مکان‌هایی به نام مشهد زید شناخته شده است.[۳] همین‌گونه در طی قرون مکان‌هایی به نام رأس زید مشهور بوده است[۴] که از مشهورترین آن‌ها مکانی در شهر قاهره در محله زینْهُم است که مقریزی[۵] (متوفی ۸۴۵ق) گزارشی دربارهٔ آن به نقل از کتاب *الجوهر المکنون فی ذکر القبائل و البطون* نوشتهٔ شریف محمد بن اسعد جَوّانی و منبع دیگری آورده است.

جنازهٔ زید و برخی از یاران او[۶] را خِراش بن حوشب شیبانی، که رئیس شرطه‌های یوسف بود، نبش کرد و بر دار کشید[۷] و نگهبانان فراوانی را برای مراقبت از جسد وی قرار داد.[۸] سفیان ثوری از چهره‌های سرشناسی که به نگهبانی از جنازهٔ زید مشغول بوده‌اند.[۹] یوسف سر زید و دیگر کشته‌شدگان نبرد را به شام فرستاد.[۱۰] یوسف بن عمر پس از به قتل رساندن زید با برخی افراد که در کوفه مراوده‌ای با زید داشتند، سخت گرفت،[۱۱] از جمله زنی که دخترش را به عقد زید درآورده بود زیر تازیانه کشت.[۱۲] همچنین وی بر منبر کوفه رفت و در سخنانی تند و خشن مردم کوفه را در همراهی با زید مورد سرزنش قرار داد.[۱۳] بر این اساس، گزارش‌های ابن سعد دربارهٔ رضایت نداشتن هشام بن عبدالملک از قتل زید و افسوس‌خوردن وی بر این کار تنها می‌تواند نشان‌گر نفرت ایجاد

---

۱ طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۷، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ ابوالعباس حسنی، همان، ص ۳۹۷-۳۹۸؛ مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۴، ص ۴۳.

۲ زبیری، *کتاب نسب قریش*، ص ۶۱ ؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۳۹؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۹، ص ۴۵۶، ۴۷۶-۴۷۹.

۳ کریمان، *سیره و قیام زید بن علی*(ع)، ص ۳۰۸-۳۱۳.

۴ کریمان، همان، ص ۳۳۳-۳۳۸.

۵ احمد بن علی مقریزی، *المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار*، ج ۴، بخش دوم، ص ۸۲۷-۸۲۸، ۸۳۷.

۶ طبری، *تاریخ الرسول و الملوک*، ج ۷، ص ۱۸۷-۱۸۸.

۷ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۳۸؛ طبری، همان، ج ۷، ص ۱۹۰.

۸ بلاذری، همان، ج ۲، ص ۵۳۹؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۹۹.

۹ ابوالعباس حسنی، همان، ص ۴۰۰. قس با هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۱۵۶، ۱۶۴ که مدحی دربارهٔ سفیان آورده و او را زیدی معرفی کرده است.

۱۰ بلاذری، همان، ج ۲، ص ۵۳۶.

۱۱ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۳۸-۵۳۹.

۱۲ بلاذری، همان، ج ۲، ص ۵۳۸.

۱۳ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۴۰-۵۴۱؛ طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۷، ص ۱۸۹، ۱۹۱.

شده در جامعهٔ اسلامی آن دوران از قتل زید باشد.[۱] برخلاف گزارش ابن سعد، مُحلّی (متوفی ۶۵۴ق)[۲] عالم و مورخ زیدی، خبری نقل کرده که بر اساس آن هشام دستور داده بود تا سر زید به مدینه برده شود و در ملاء عام به نمایش گذارده شود که این کار موجب ناراحتی و حزن علویان شد. محلی[۳] اخبار دیگری از نصب سر بریده زید در مدینه نقل کرده است.[۴]

جنازهٔ زید تا هنگام خلافت ولید بن یزید بر دار بود تا در روزگار وی به دستور یوسف بن عمر جنازهٔ زید را آتش زدند و خاکستر آن را به فرات ریختند.[۵] حادثهٔ اخیر بعد از آن بود که خبر قیام یحیی بن زید به شام رسید.[۶] شاعران فراوانی در سوگ زید مرثیه سروده اند.[۷] نخستین کسی که در عزاداری زید بن علی لباس سیاه پوشید شیخ بنی هاشم فضل بن عبدالرحمن بن عباس بن ربیعه بن حارث بن عبدالمطلب بن هاشم (متوفی ۱۲۹ق) بوده است که قصیده‌ای بلند نیز در رثای زید سروده است و شعر وی مورد استناد سیبویه نیز قرار گرفته است.[۸]

حسنی[۹] و هارونی توصیفی از شمایل زید آورده‌اند.[۱۰] در سنت زیدیه احادیثی نقل شده که در آن‌ها قیام و شهادت زید پیش‌گویی شده است.[۱۱] عباسیان از شهادت زید بن علی و رفتار خشونت‌آمیز امویان در سرکوب وی، استفاده کردند و داعیان آن‌ها در بیان زشتی امویان به آن استناد کرده‌اند، هرچند پیروان خود را از همراهی با قیام زید بر حذر داشته بودند. به این مطلب

---

۱ ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۵، ص ۳۲۶.

۲ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۲.

۳ *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۳.

۴ برای رفتار اهانت آمیز هشام با سر زید بنگرید به: محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۶۴.

۵ بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۳۹؛ مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۴، ص ۴۴-۴۵.

۶ برای دستور ولید به یوسف برای سوزاندن پیکر زید بنگرید به: محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴.

۷ برای برخی از این اشعار بنگرید به: بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۲، ص ۵۴۰؛ طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۷، ص ۱۹۰؛ هارونی، *الافادة*، ص ۱۵ شعری از صاحب بن عباد؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۷؛ کریمان، *سیره و قیام زید بن علی*(ع)، ص ۳۴۲-۳۵۲.

۸ احمد بن علی مقریزی، *المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار*، تحقیق أیمن فؤاد سید (لندن، ۱۴۲۴/۲۰۰۳)، ج ۴، بخش ۲، ص ۸۳۷.

۹ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۴۰۴.

۱۰ بنگرید به: محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۳.

۱۱ بخاری، *سر السلسلة العلویة*، ص ۵۷، ۶۰ (که خبری در این خصوص را نقل کرده و آن را نادرست خوانده است)؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۳۹۸-۴۰۰؛ هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۷؛ ابن مرتضی، *المنیة و الامل*، ص ۹۲-۹۳.

ابن سمکه[۱] مؤلف احتمالی *کتاب العباسی*، که با عنوان *أخبار الدولة العباسیة* چاپ شده[۲]، اشاره کرده است.[۳]

به تصریح بخاری[۴] زید چهار پسر داشته است.[۵] فرزند بزرگ او، یحیی، حاصل ازدواج او با ریْطه، دختر ابو هاشم عبدالله بن محمد بن حنیفه، بود.[۶] او همراه پدر در هنگام خروج او در کوفه بود و پس از شهادت پدر به خراسان رفت و در همان‌جا به شهادت رسید. از دیگر فرزندان زید ابوعبدالله حسین، مشهور به ذُو الدَمعه، بود که عالم و محدثی مشهور است و شایستهٔ سخن بیشتری است. فرزند دیگر وی ابویحیی عیسی بود که مادرش ام ولد[۷] نام داشت. او در محرم ۱۰۹ به دنیا آمد. بیشتر عمر خود را به دلیل شرکت در قیام محمد نفس زکیه در خفا و فرار از عباسیان به‌سر برد.[۸] وی در ۱۶۹ق درگذشت و عالم زیدی حسن بن صالح بن حَی، بر جنازه او نماز گذارد.[۹] فرزند وی احمد (متوفی ۲۴۷ق) عالم و محدث زیدی برجسته‌ای بوده است. دیگر فرزند زید ابوجعفر محمد است که مادرش کنیزی سِندی بوده است.[۱۰] در کتاب‌های شرح‌حال‌نگاری و انساب سادات شرح شماری از نوادگان زید بن علی که از عالمان، متکلمان، و فقیهان مشهور عصر خود بوده‌اند آمده است.[۱۱]

در منابع زیدیه و غیر زیدی آثار چندی به زید نسبت داده شده است، هرچند دربارهٔ اصالت این آثار تردیدهای وجود دارد، همچنان‌که دربارهٔ آثار زید نیز احتمال بازنگاری به‌دست زیدیان کوفه هست.[۱۲] نگاشته‌های منسوب به زید بن علی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. نخست، آثاری

---

۱ *اخبار الدولة العباسیة*، ص۱۶۷، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۴۱.

۲ مدرسی، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ج ۱، ص ۴۲۰ و پانوشت ۱.

۳ برای مطالعهٔ برخی از تأثیرات شهادت زید در سنت اسلامی بنگرید به: کریمان، *سیره و قیام زید بن علی*(ع)، ص ۳۵۴-۳۶۷.

۴ *سر السلسلة العلویة*، ص ۶۰

۵ قس ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۲۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۹، ص ۴۵۵ که از دختری به نام خدیجه نیز سخن گفته‌اند.

۶ ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۵، ص ۳۲۵؛ بخاری، *سر السلسلة العلویة*، ص ۶۰؛ ابوالعباس حسنی، *المصابیح*، ص ۴۰۷.

۷ بخاری، همان، ص ۶۵

۸ ابن طقطقی، *الأصیلی فی انساب الطالبیین*، ص ۲۴۲.

۹ بخاری، همان، ص ۶۵

۱۰ بخاری، همان، ص ۶۷

۱۱ بخاری، *سر السلسلة العلویة*، ص ۶۰-۶۸؛ ابن طقطقی، *الأصیلی فی انساب الطالبیین*، ص ۲۳۷-۲۷۶.

۱۲ برای بررسی تفصیلی اصالت آثار زید بنگرید به:

R. Strothmann, "Das Problem der literarischen Personlichkeit Zaid b. 'Ali," *Der Islam*, 13(1923), pp.1-52;

←

که در میان زیدیه به صورت سند متصل در قرون مختلف روایت می‌شده است و دیگر، آثاری که در سنت زیدیان کوفه تداول داشته و بیشتر به دلیل مراودات اندک زیدیان کوفه با یمن در متون متأخر زیدیان یمن به صورت وجاده نقل شده است یا فقط تا مدتی به صورت متصل نقل شده و بعد از مدتی، به صورت وجاده در سنت زیدیه نقل شده‌اند. نقل رساله‌های مذکور در ضمن آثار زیدی، یکی از علل مهم ازمیان‌رفتن نسخه‌های کتاب بوده است. با این حال، تداول‌داشتن آثار مذکور در سنت زیدیان کوفه دست‌کم نشان‌گر شهرت‌داشتن و انتساب آن آثار به زید بن علی است.

از دستهٔ نخست می‌توان کتاب مشهور *المجموع الحدیثی و الفقهی*، که بیشتر به مسند زید بن علی شهرت دارد، را برشمرد که در سنت زیدیه پذیرفته شده بوده است.[1] این کتاب مجموعه‌ای است از احادیث نقل شده از زید بن علی که شاگرد کوفی او، یعنی ابوخالد عمرو بن خالد واسطی، آن را تدوین کرده است[2] و بعدها شاگردان او، خاصه حسین بن عُلوان و ابراهیم بن زبرقان (متوفی ۱۸۳ق)، به روایت آن در میان زیدیه پرداخته‌اند.[3] دربارهٔ این مطلب نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد که تحریر اولیهٔ کتاب به شکل فعلی بوده یا برخی افراد که بعدها به روایت کتاب پرداخته‌اند، نقشی در تدوین آن داشته‌اند، اما احتمال دارد که ترتیب کتاب بر اساس ابواب فقهی بعداً انجام شده باشد.

در سنت زیدیان ایرانی تحریر کتاب به روایت حسین بن عُلوان از ابوخالد تداول داشته است و ابوطالب یحیی بن حسین هارونی (متوفی ۴۲۴ق)[4] به کرات از تحریر مذکور به روایت استادش ابوالعباس حسنی مطالبی از کتاب مذکور نقل کرده است. در میان اهل سنت و امامیه نیز بیشتر مطالبی از کتاب زید به طریق حسین بن علوان از ابوخالد واسطی از زید نقل شده است.[5]

حسن انصار در نوشته‌ای دربارهٔ کتاب *الصفوة* به تبیین متأخر بودن متن مذکور، که به زید بن علی نسبت داده می‌شود، پرداخته است. بنگرید به: همو، «راه نجات از فتنه و اختلاف: سندی مهم دربارهٔ عقاید گروهی از شیعیان کوفه در اواخر سدهٔ دوم قمری»

http://ansari.kateban.com/entry1753.html.

۱ جعفر سبحانی، *الزیدیة فی موکب التاریخ: یتناول شخصیته و حیاط الإمام الثائر زید بن علی و تاریخ الزیدیة و عقائدهم* (بیروت، ۱۹۹۷/۱۴۱۸)، ص ۱۱۹-۱۲۱.

۲ مدرسی، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ج ۱، ص ۲۰۲.

۳ مادلونگ تدوین و جمع‌آوری مجموعهٔ احادیث زید بن علی را ابراهیم بن زبرقان (متوفی ۱۸۳ق) براساس تحریر ابوخالد واسطی، که مدعی روایت احادیث مذکور از زید بن علی بوده، معرفی کرده است. در هر حال، بر اساس آنچه که از روند تدوین متون دانسته است، محتمل‌است که برخی راویان آثار زید نقشی در تدوین متن داشته‌اند. بنگرید به:
EI^2, s.v. "Zayd b. Ali b. al-Husayn," (by. Wilferd Madelung), vol.11, p.474.

۴ ابوطالب هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۷۴، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۷۴.

۵ مدرسی، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ج ۱، ص ۲۰۳. برای فهرست این روایات و موارد آن‌ها بنگرید

در سنت متأخر زیدی شروح مختلفی بر این کتاب نوشته شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به *المنهاج الجلی شرح مجموع الامام زید بن علی* نوشتهٔ محمد بن مطهر بن یحیی (متوفی ۷۲۸ق)[۱]، *فتح العلی شرح مجموع الامام زید بن علی* نوشتهٔ احمد بن یوسف بن حسین (متوفی ۱۱۹۱ق)، و شرح چاپ‌شدهٔ *الروض النضیر شرح مجموع الفقه الکبیر* نوشتهٔ حسین بن احمد سیاغی (متوفی ۱۲۲۱ق) اشاره کرد.[۲] کتاب همان‌گونه که نامش نشان می‌دهد مشتمل بر احادیثی نقل شده از زید بن علی و برخی فتواهای اوست. ظاهراً خالد خود بخشی بر کتاب افزوده باشد و در آن برخی روایات غیر فقهی نقل‌شده از زید را گردآوری کرده است. برخی مطالب نقل‌شده در این بخش کتاب برای شناخت عقاید زید بن علی سودمند است. از جمله می‌توان به دیدگاه وی دربارهٔ قدریه[۳]، اهل نهروان، جمل و صفین[۴]، و قول به حرمت شطرنج و غنا اشاره کرد.[۵] کتاب نخست به کوشش گریفینی[۶] (میلان، ۱۹۱۹م) منتشر شده و پس از آن نیز بارها در بیروت و قاهره منتشر شده است. مادلونگ در ارزیابی اصالت *مجموع الفقهی و الحدیثی*، کتاب را بازتاب‌دهندهٔ فقه کوفه دانسته و معتقد است که زید بن علی نقشی در تدوین کتاب ندارد.[۷]

آثار دیگر متداول از زید را، که به صورت رساله‌های کوتاهی است، می‌توان به چند دسته تقسیم کرد. نخست، رساله‌های کلامی که در آن زید بن علی از مسائل کلامی متداول عصر خود سخن گفته است. از جمله آن‌ها می‌توان به کتاب‌های *الإیمان*، *تثبیت الإمامة*، *تثبیت الوصیة*، *الرد علی المجبرة*، *الصفوة*، *مدح القلة و ذم الکثرة*، و *مقتل عثمان بن عفان* اشاره کرد.[۸] زید بن علی در *کتاب الإیمان* عقیدهٔ مرجئه دربارهٔ ایمان را نقد کرده و ایمان را شهادتین به همراه عمل معرفی کرده است و مرتکب کبیره را در صورت توبه نکردن مخلد در آتش دانسته است. *کتاب الإیمان*

به: سبحانی، *الزیدیة فی موکب التاریخ*، ص ۱۳۸-۱۵۴.

۱ علی موسوی نژاد، *تراث الزیدیة* (قم، ۱۳۸۴ش/۲۰۰۵)؛ ، ص ۱۳۶.

۲ موسوی نژاد، همان، ص ۲۲۶.

۳ زید بن علی، مجموع، ص ۲۶۹. زید همان روایت مشهور که قدریه را مجوسان امت معرفی کرده نقل کرده است.

۴ همان، ص ۲۷۰. زید نخست خبری نقل کرده که در آن امیرالمؤمنین پیشگویی پیامبر در نبردهای خود با ناکثین، قاسطین، و مارقین را نقل کرده و در خبر بعدی در پاسخ به این پرسش که آیا اهل جمل، صفین، و نهروان کافرند، فرموده‌اند که: «لا، هم إخواننا بغوا علینا فقاتلناهم حتی یفیئوا إلی أمر الله عزوجل».

۵ همان، ص ۲۷۷-۲۷۸.

6 E. Griffini, *Corpus Iuris di Zaid b. 'Ali* (Milan 1919).

7 EI^2, s.v. "Zayd b. Ali b. al-Husayn," (by. Wilferd Madelung), vol.11, p.474.

۸ برای متن این رساله بنگرید به: زید بن علی، *مجموع کتب و رسائل الامام الاعظم*.

در سنت زیدیان کوفه تداول داشته و در قرن پنجم راوی نامور زیـدی ابوعبـدالله علـوی یکـی از روایان آن به طریق متصل به زید بن علی بوده است. متن کتاب به صورت اجازه در اختیار احمـد بن حسن رصّاص بوده و همو نسخهٔ در اختیار خود را در ضمن کتاب *الکاشف لبصائر الأکیاس عن مذاهب القدریة الأرجاس* نقل کرده است. سبک کتاب، همانند آثـار برجامانـده از قـرون اول و دوم، مشحون از آیات قرآنی است و سبک و اسلوبی همانند دیگر آثار قرون اول و دوم دارد.

زید بن علی در کتابهای *تثبیت الإمامة* و *تثبیت الوصیة* به بیان دیدگاه‌های خود دربارهٔ امامـت پرداخته است. در کتاب *تثبیت الإمامة* وی عقیده به امامت مفضول را با وجود فاضل رد کـرده و علی علیه السلام را افضل امت و تنها فرد شایستهٔ امامت پس از رحلت پیامبر معرفی کرده اسـت. کتاب *تثبیت الإمامة* به صورت سند متصل در اختیار حسن بن بدرالدین بوده و همو در کتاب *أنوار البدرین* متن مذکور را نقل کرده است. در رسالهٔ اخیر به‌وضوح می‌توان نظر زید درباره نص خفی را مشاهده کرد. وی در بیان استدلال درخصوص شایستگی امیرالمؤمنین برای امامت بـه احادیـث مشهور نقل‌شده در این خصوص اشاره‌ای نکرده و با تأکید بر افضلیت و اعلمیت امیرالمـؤمنین بـه تبیین امامت او پرداخته است، هرچند زید خود از راویان حدیث ثقلـین و حـدیث منزلـت نیـز هست.[۱] متن *کتاب الإیمان* و کتاب *تثبیت الإمامة* به روایت محمد بن مروان قطان از ابـراهیم بـن حکم بن ظُهیر از پدرش از سدی از زید بن علی است. نجاشی[۲] از ابواسحاق ابراهیم بن حکـم بـن ظهیر فزاری نام برده است، اما با توجه به طریق نجاشی در نقل روایت کتاب‌های او به احتمال زیاد وی از محدثان زیدی جارودی کوفه باشد.[۳]

زید بن علی در کتاب *تثبیت الوصیة* به نقـد دیـدگاه کـسانی پرداختـه کـه گفتـه‌انـد پیـامبر درگذشت و دربارهٔ امامت پس از خود وصیتی نکرد. در این رساله نیز عملاً زید نظر نص خفی را دنبال کرده است. رساله *تثبیت الوصیة* به روایت خالد بن مختار ثُمالی است که مـتن آن در میـان زیدیان کوفه تداول داشته است. از جمله عالمان زیدی برجسته‌ای کـه در طریـق روایـت رسـاله مذکور نامشان آمده، احمد بن محمد بن سعید مشهور به ابن عقده است.[۴]

وی در کتاب‌های *تثبیت الوصیة* و *الصفوة نیز به‌همین ترتیب* مطالب مربوط بـه امامـت را از

۱ زید بن علی، *المجموع الحدیثی*، ص ۲۶۶-۲۶۷.
۲ نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة*، ص ۱۵.
۳ نجاشی، همان‌جا.
۴ زید بن علی، *مجموع کتب و رسائل*، ص ۱۹۵.

دیدگاه خود بیان کرده است. در کتاب *تثبیت الوصیة* علی علیه السلام را تنها جانشین پیامبر معرفی کرده و در *کتاب الصفوة* با تأکید بر برتری اهل‌بیت به تبیین دیدگاه خود دربارهٔ امامت، یعنی نص خفی، پرداخته است. *کتاب الصفوة* نیز از آثار متداول در میان زیدیان کوفه بوده و ابوعبدالله علوی متن آن را به سلسله سند متصل خود به زید بن علی نقل کرده است. دو متن دیگر منسوب به زید بن علی به نام‌های *کتاب مدح القلة و ذم الکثرة* و *کتاب مقتل عثمان* در دست است که راوی آن‌ها خالد بن صفوان بن اهتم تمیمی (متوفی ۱۳۵ق) است. زید بن علی احتمالاً دو اثر مذکور را هنگامی که در رَصّافهٔ شام بوده نگاشته است.

رساله‌های چندی نیز با انتساب به زید بن علی در دست است. زید بن علی در رساله‌ای با عنوان *رسالة الإمام زید بن علی إلی علماء الأمة* به بیان نظرات خود دربارهٔ وجوب قیام در برابر ظالمان پرداخته است. رسالهٔ مذکور بعدها الگویی ثابت در میان زیدیان شد و اکثر عالمان زیدی قیام‌کننده در عراق رساله‌های مشابه آن نگاشته و در آن‌ها به توجیه شرعی قیام خود پرداخته‌اند. در رسالهٔ اخیر زید بن علی با تاکید بر اصل امر به معروف و نهی از منکر قیام خود را توجیه کرده است.[۱] از دیگر رساله‌های، زید بن علی می‌توان به *رسالة الحقوق*، که اثری کوتاه در بیان وظایف شرعی مکلفان است، و *رسالة المدنیة* اشاره کرد. رسالهٔ اخیر پاسخ‌های زید بن علی به پرسش‌های یکی از هوادران خود است که برای شناخت دیدگاه‌های زید مفید است. برخی مطالب و اقوال پراکندهٔ دیگری نیز از زید بن علی در دست است.[۲]

زید بن علی دستی در شاعری نیز داشته و برخی از اشعار او در دست است.[۳] ابراهیم یحیی درسی حمزی، تمام مطالب متداول و منسوب به زید بن علی در سنت زیدیه را در کتاب *مجموع کتب و رسائل الإمام الأعظم أمیر المؤمنین زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب علیهم صلوات رب العالمین* (صعده، ۱۴۲۲ق) گردآوری کرده است.[۴]

زید همچنین به «حلیف القرآن» مشهور بوده[۵] و در منابع سنی قرائت‌های قرآنی به او نسبت

---

۱ برای متن رساله بنگرید به: زید بن علی، *مجموع کتب و رسائل*، ص ۲۹۷-۳۰۷.

۲ برای این مطالب بنگرید به : زید بن علی، همان، ص ۳۲۱-۳۶۲.

۳ برای نمونه بنگرید به: زید بن علی، *مجموع کتب و رسائل*، ص ۳۹۸-۴۰۳؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ۲۵۲؛ سبحانی، *الزیدیة فی موکب التاریخ*، ص ۹۶-۱۰۱.

۴ برای گزارشی از چاپ‌های مختلف آثار و رساله‌های منسوب به زید بن علی بنگرید به: موسوی نژاد، *تراث الزیدیة*، ص ۳۵-۴۱.

۵ بخاری، *سر السلسلة العلویة*، ص ۵۷؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۲۷؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۱، ص ←

داده شده است.[۱] همان‌گونه که مادلونگ متذکر شده است، در قرائت‌های منسوب به زید گرایش شیعی یا زیدی دیده نمی‌شود، که تا حدی باعث تردید در اصالت قرائت‌های منسوب به اوست.[۲] خلیل ابراهیم حمودی سامرائی در کتاب *قراءة زید بن علی دراسة نحویة و لغویة* (بیروت، ۱۴۲۷ق/ ۲۰۰۶م) قرائت‌های منسوب به زید را به‌تفصیل بررسی کرده است. ابوالقاسم بلخی[۳] از زید بن علی در زمرهٔ قائلین به اعتزال سخن گفته است؛[۴] اما، همان‌گونه که مادلونگ[۵] نیز خاطر نشان کرده، دیدگاه‌های زید در رساله‌های در دسترس او ضدقدری و قائل به اختیار و دیدگاه ملایم ضدتشبیهی است که البته با دیدگاه‌های بخشی از جریان مهم زیدیهٔ کوفه در قرون بعدی هم‌نوا است. همچنین کریمان[۶] درخصوص نادرستی شاگردی زید بن علی نزد واصل بن عطاء بحث کرده است.[۷] کتابی با عنوان *غریب القرآن* نیز به زید بن علی نسبت داده شده که راوی آن ابوجعفر محمد بن منصور مرادی (متوفی ۲۹۲ق) است، هرچند در صحت انتساب این اثر به زید تردید است. سید محمد جواد حسینی جلالی متن *غریب القرآن* را بر اساس نسخه‌های شناخته‌شدهٔ آن منتشر کرده است (قم، ۱۳۷۶ش/۱۴۱۸ق).

زید بن علی در سنت امامیه

دیدگاه متفاوت زید بن علی در مسئلهٔ امامت، به‌خصوص در مسئلهٔ نص خفی در مقابل نص جلی، و اعتقاد او به وجوب قیام مهم‌ترین موارد اختلاف برانگیز میان او و امامیه است.[۸] در نگاشته‌های

→ ۲۴۳؛ ابن طقطقی، *الاصیلی فی انساب الطالبیین*، ص ۲۲۷.

۱ برای فهرست این قرائت‌ها بنگرید به: خلیل ابراهیم حمودی سامرائی، *قراءة زید بن علی: دراسة نحویة و لغویة* (بیروت، ۲۰۰۶/۱۴۲۷) ، ص ۳۱۳-۳۴۸؛

A. Jeffery, “The Qur'an readings of Zaid b. ‘Ali,” *Revista degli Studi Orientali* ,16 (1936) p.249-289; idem, “Further Qur'an readings of Zaid b. 'Ali,” *evista degli Studi Orientali* , 18 (1940) pp.218-236.

2 W.Madelung, s.v“al-Rassī,”, *EI²*, vol.8, pp.453-454.

۳ *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، ص ۷۵.

۴ المهدی لدین الله احمد بن یحیی مشهور به ابن مرتضی، *کتاب المنیة و الأمل فی شرح الملل و النحل*، چاپ محمد جواد مشکور (بی جا، ۱۹۸۸) ، ص ۱۳۲.

5 W.Madelung, s.v“al-Rassī,” *EI²*, vol.8, pp.453-454.

۶ *سیره و قیام زید بن علی*(ع)، ص ۲۲۲-۲۲۷.

۷ برای نقد و بررسی برخی اقوال منسوب به زید در منابع اهل‌سنت بنگرید به: کریمان، *سیره و قیام زید بن علی*(ع)، ص ۲۲۸-۲۳۷.

۸ برای تبیینی زیدی از این اختلاف بنگرید به: ابوطالب هارونی، *الدعامة فی تثبیت الامامة*، ص ۱۶۳-۱۷۴؛ ابن طقطقی، *الاصیلی فی انساب الطالبیین*، ص ۲۲۷-۲۳۰.

زیدیان گزارش‌هایی نقل شده و به زید بن علی نسبت داده شده که وی در آن‌ها شیعیان را با عنوان رافضه یاد کرده است.[۱] همچنین روایاتی در سنت زیدیه دردست است که زید از سوی برادرش، امام باقر علیه السلام، تایید شده است[۲] یا روایاتی که در آن‌ها شرط امامت خروج دانسته شده[۳] که روایات اخیر به احتمال قوی ساخته و پرداختهٔ زیدیان کوفه و عراق است.[۴] در سنت امامیه احادیثی در مذمت زید بن علی، خصوصاً اعتقاد وی به شایستگی به امامت، نقل شده است.[۵] مسعودی[۶] خبری را نقل کرده که در آن امام باقر علیه السلام در پاسخ به مشورت زید دربارهٔ قیام، او را به دلیل عهدشکنی کوفیان بر حذر داشته بود.

از کهن‌ترین عالمانی که تلاشی میانه در آشتی‌دادن این دو دیدگاه مختلف انجام داده، محمد بن علی بن حسین، مشهور به ابن بابویه قمی، (متوفی ۳۸۱ق) است که در بخشی از کتاب *عیون اخبار الرضا علیه السلام* بحثی در این خصوص آورده و احادیثی دربارهٔ زید بن علی نقل کرده است. ابن بابویه[۷] ضمن اشاره به کثرت فضایل روایت شده دربارهٔ زید بن علی تذکر داده که وی فقط برخی از آن احادیث را نقل می‌کند. با این حال، اکثر احادیث نقل‌شده روایات متداول در سنت زیدیان کوفه و ری است. در سلسله سند حدیث نخست نقل‌شده نام عالم مشهور زیدی، حسین بن عُلوان، دیده می‌شود و حدیث دوم، که ابن بابویه نقل کرده، سلسله اسناد کاملاً زیدی زیدیان ری و کوفه را دارد. حدیث مذکور به روایت ابوزید علوی، مؤلف *کتاب الاشهاد*، است که وی آن‌را به طریق خود از عالم جارودی کوفه، عباد بن یعقوب رواجنی اسدی، (متوفی ۲۵۰ق) نقل کرده است.[۸] در سلسله سندهای احادیث نقل‌شدهٔ دیگر نیز نام عالمان برجستهٔ زیدی دیده می‌شود.[۹] آخرین حدیثی که ابن بابویه نقل کرده به روایت ابن ولید قمی است، هرچند در سلسله سند آن نام افرادی آمده

---

۱ همچنین بنگرید به: قاضی عبدالجبار همدانی، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، ص ۲۲۸؛ مزی، *تهذیب الکمال*، ج ۱۰، ص ۹۷؛ ابن مرتضی، *المنیة و الأمل*، ص ۹۳-۹۴.

۲ هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۱۵۴، ۱۶۵.

۳ محمد کاظم رحمتی، «روابط زیدیه و امامیه با تکیه بر کتاب المحیط باصول الامامة»، ص ۲۵۱-۲۵۲.

۴ نیز برای ادعای دیگر از سوی زیدیه بنگرید به: ابوطالب هارونی، *الدعامة فی تثبیت الامامة*، ص ۱۶۴-۱۶۵.

۵ برای گزارش و بررسی از این احادیث بنگرید به: کریمان، *سیره و قیام زید بن علی(ع)*، ص ۱۶۳-۲۰۲.

۶ *مروج الذهب*، ج۴، ص ۴۱-۴۲.

۷ ابن بابویه قمی، *عیون الاخبار الرضا*، (قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۸۴ش/۱۴۲۶)، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۶.

۸ دربارهٔ ابوزید علوی بنگرید به: حسن انصاری قمی، «ابوزید علوی و کتاب او در رد امامیه»، *معارف*، دورهٔ هفدهم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۷۹، ص۱۲۵ - ۱۲۹.

۹ ابن بابویه قمی، همان، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵.

است که رجالیان امامیه آن‌ها را تضعیف کرده‌اند. در نقل اخیر، که به روایت امام صادق علیه السلام است، امام فقط سلوک زید در جنگ با اهل شام را تأیید کرده و زید را شهید و برحق در نبرد با اهل شام خوانده است.[1]

بخاری[2] در نقلی مرسل از قول محمد بن ابی عمیر آورده که از عبدالرحمن ابن ابی سیابة نقل کرده که، پس از شهادت زید امام صادق علیه السلام مبلغی را به او داده تا میان خانوادهٔ کسانی که همراه با زید به شهادت رسیده‌اند تقسیم کند. عالم و نسابه شهیر امامی، یحیی بن حسن عقیقی، (متوفی ۲۷۷ق) شرح‌حال مبسوط قیام زید بن علی را در ضمن *کتاب النسب* خود نقل کرده[3] که همان گزارش نقل شده توسط دیگر مورخان است.[4]

زیدیه پس از شهادت زید بن علی[5]

بی‌گمان آنچه در گام نخست پژوهش‌گر تاریخ عقاید زیدیه را از تحقیق و فهم تغییر تاریخی حاکم براین تحول باز می‌دارد، دست نیافتن به منابع اصلی و اولیهٔ تحقیق دربارهٔ تغییرات درونی این فرقه یا گروه‌های مختلفی است که از مجموعهٔ هواداران زید بن علی جدا شدند و به نام زیدیه شهرت یافتند. تحقیقات اخیر نشان می‌دهند که در صحت انتساب برخی از رسائل و کتابهای منسوب به زید بن علی تردید است و گمان این است که این آثار منعکس‌کنندهٔ نظرات زیدیان نخستین کوفه، خصوصاً جارودیه، است و تألیف آن‌ها به چهار دههٔ پایانی قرن دوم و نیمهٔ نخست قرن سوم باز

---

۱ برای گزارشی از دیدگاه‌های عالمان امامیه دربارهٔ زید بنگرید به: افندی، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ج ۳، ص ۳۱۸-۳۱۹، ۳۲۷-۳۴۷، ۳۵۲-۳۵۳؛ کریمان، *سیره و قیام زید بن علی*(ع)، ص ۷۷- ۱۶۰؛ سبحانی، *الزیدیة فی موکب التاریخ*، ص ۲۱۵-۲۱۸.

۲ بخاری، *سر السلسلة العلویة*، ص ۵۹.

۳ ابن طقطقی، *الاصیلی*، ص ۲۳۴-۲۳۷. تک نگاری‌های فراوانی دربارهٔ زید و قیام او نگاشته شده است. از تحقیقات معاصر می‌توان به *زید الشهید* نوشته عبدالرزاق موسوی مقرم (نجف، ۱۹۳۷/۱۳۵۵)، *ابوالحسن زید الشهید* نوشته سید محسن امین (قم، بی تا)، *سیره و قیام زید بن علی*(ع) نوشته مرحوم حسین کریمان (تهران، ۱۳۶۴ش)، ناجی حسن، *ثورة زید بن علی* (نجف، ۱۹۶۶/۱۳۸۶) و *شخصیت و قیام زید بن علی* تألیف ابوفاضل رضوی اردکانی (تهران، ۱۳۶۱ش) اشاره کرد. علی محمد اشموری در کتاب *الآراء الفقهیة للإمام زید بن علی فی المعاملات و الأحوال الشیخصیة و الولایة* (بی جا، ۲۰۰۵/۱۴۲۶) بحث تفصیلی و تطبیقی از برخی نظرات و آراء فقهی زید بن علی آورده است.

۴ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۲۹-۱۳۹؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ج ۱۹، ص ۴۶۶-۴۷۲.

۵ بخشی از این بخش نوشتار تلخیصی از مقالهٔ ماهر جرار دربارهٔ تفسیر ابوالجارود زیاد بن منذر نهدی، عالم زیدی کوفه در قرن دوم است. بنگرید به: ماهر جرار، «تفسیر ابی الجارود عن الامام الباقر: مساهمة فی دارسة العقائد الزیدیة المبکرة»، *الابحاث*، سال ۵۰-۵۱ (۲۰۰۲-۲۰۰۳)، ص ۳۷-۹۴.

می‌گردد.[1] جارودیه، که مهم‌ترین جریان بین جریان‌هایی است که بعدها زیدیه را تشکیل دادند، نقش مهمی در تکوین و پیدایش زیدیه در کوفه داشته‌است، از این رو شایسته است تا نخست نگاهی بیندازیم به این جریان در کنار چند جریان دیگر که به نوعی تعامل آن‌ها جامعهٔ زیدیهٔ کوفه را تشکیل داد.

پرسش این است که جارودیه چه کسانی بودند و به سبب داشتن چه عقایدی از دیگر گروه‌های زیدیه متمایز می‌شده‌اند؟ در اینجا نیز محقق خود را با مشکلی دیگر یعنی کمبود منابع، مواجه می‌بیند چراکه از رساله‌ها و آثار مبین گرایش‌های عقیدتی و کلامی این جریان متون چندانی به‌دست ما نرسیده است؛ بدین سبب حتی در مواردی در شناخت هویت اصحاب زید بن علی ناتوان بوده‌ایم و هویت آن‌ها بر ما مجهول مانده است. از این رو تکیه‌گاه اصلی در وهلهٔ نخست بر آثار ملل و نحل، کتاب‌های فرق‌نگاری و منابع رجالی و تاریخی است. اما شایسته است که در بهره‌گیری از کتاب‌های ملل و نحل احتیاط کرد، چراکه مؤلفان آن‌ها به گرایش‌های خاصی تعلق دارند و از حیث زمانی نیز از برههٔ شکل‌گیری این گروه‌ها، فاصلهٔ زیادی داشته‌اند و البته جریان پیچیده تشکیل فرقه‌ها نیز تکوین خاص خود را داشته است. همین‌گونه فرق‌نگاران در همهٔ موارد از منابع اصلی خود فرقه‌ها مطلع نبوده و افزون بر آن فرق‌نگاران در شمارش فرقه‌ها و انشعابات آن‌ها متأثر از حدیثی بودند که بسیار زود در ادبیات اسلامی رواج یافته بود. این حدیث بر این امر دلالت داشت که امت اسلامی به ۷۲ فرقه تقسیم خواهند شد (یا۷۳ فرقه) که جملگی در آتش‌اند جز یک فرقه و آن فرقه تنها نحلهٔ نجات‌یافته است. از این رو تقسیم فرق غالباً مبتنی بر اعتبارات حقیقی نیست؛ گاهی فرقه‌ای را نحله‌ای جدید نامیدن مبتنی بر جهت‌گیری یا عقاید مشخصی نیست و گاهی نیز از فرقه‌ای به جهت تکمیل عدد مرسوم یادی نشده است.

کهن‌ترین متن در دسترس ما در حوزهٔ ملل و نحل نوشتهٔ سعد بن عبدالله اشعری (متوفی ۲۹۹ق یا ۳۰۱ق) به نام *المقالات و الفرق* و کتاب *فرق الشیعه* منسوب به حسن بن موسی نوبختی (متوفی بین ۳۰۰ق – ۳۱۰ق) است که زمان تألیف آن به چهار دههٔ پایانی قرن دوم هجری باز می‌گردد.

---

۱ آنچه بر اساس رساله‌های موجود می‌توان گفت آن است که متن این رساله دست‌کم در قرون دوم به بعد در میان زیدیان کوفه رواج داشته است. دربارهٔ انتساب این رساله به زید بن علی در میان عموم زیدیه‌پژوهان غربی نظر بر عدم اصالت این انتساب است. بنگرید به:

R.Strothmann, "Das Problem der literarischen Personlichkeit Zaid b. 'Ali," *Islam*, 13 (1923) pp.1-52; idem "Die Literatur der Zaiditen;" *Islam* 2 (1911) pp.49-78; Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, 53-71; van Ess, *Theologie*, 1, pp.260-266.

این نوشته‌ها از حیث قدمت و اهمیت همپای کتاب *مسائل الامامة* است که به احتمال زیاد تألیف جعفر بن حرب (متوفی ۲۳۶ق) است، مقایسه میان کتاب *مسائل الامامة* و دو کتاب پیشین به‌خوبی نشان‌دهندهٔ آن است که منبع یا منابع مشترکی در تألیف این دو کتاب استفاده شده است.[۱]

نخستین گروه‌های زیدیهٔ کوفه

درمنابع یاد شده، از تقسیم فرقهٔ زیدیه به سه گروه اصلی سخن رفته است که عبارتند از:

۱. بتریه: منسوب به کثیر بن اسماعیل نوّاء، معروف به أبتر و کسانی که به عقیده او بوده‌اند چون حسن بن صالح بن حی و دیگران؛

۲. جارودیه: منسوب به ابوالجارود زیاد بن منذر؛

۳. سلیمانیه یا جریریه: منسوب به سلیمان بن جریر رقّی.

گزارشی که در پی آمده دربردانندهٔ مهم‌ترین عقاید و مسائل مورد اختلاف بین این سه فرقه است، آن‌گونه که در کتاب‌های فرق‌نگاری آمده است.[۲] از میان گروه‌های ذکرشده جارودیه تأثیر بیشتری در دورهٔ تکوین اولیهٔ عقاید زیدیه داشته است و رجال جارودی نقش مهمی در نقل و

---

۱ در حقیقت مسئلهٔ شباهت بین این دو کتاب پیش‌تر توجه محققان از جمله ویلفرد مادلونگ و حجت الاسلام سید محمد-رضا جلالی حسینی را به خود جلب کرده است. پرسش نخست آن است که اصالت با کدام یک از این دو کتاب است؟ آیا ما با دو متن و دو کتاب متفاوت مواجه‌ایم یا یکی از این دو کتاب رونویسی از دیگری است یا اساساً مسئلهٔ دیگری در میان است و آن اینکه با یک کتاب و دو تحریر متفاوت مواجه‌ایم که یا خود مؤلف چنین کرده یا بعدها کاتبی خوش‌ذوق تحریر مختصر از کتاب اصلی فراهم کرده است. پاسخ به این پرسش در گرو این است که از این حدس و گمان‌ها فراتر رفته و دلیلی قانع‌کننده برای این حدس‌ها بیابیم. خوشبختانه نقل‌قولهای متعددی که محمد بن عمر کشی در *معرفة الناقلین باخبار الائمة الصادقین* (مشهور با نام *اختیار معرفة الرجال*) آورده می‌تواند کمک مهمی به حل معضل اصالت این دو کتاب کند. کشی در نقل‌قولهایی خود به نقل آن‌ها از سعد بن عبدالله اشعری تصریح کرده است. همچنین نقلی که شیخ طوسی در *کتاب الغیبة* به نقل از سعد بن عبدالله اشعری آورده، که به همان صورت در کتاب *المقالات و الفرق* نیز آمده است، دلیل دیگری بر اصالت و انتساب کتاب به سعد بن عبدالله اشعری است. بر این اساس می‌توان گفت که اصالت با کتاب اشعری است اما شباهت‌های فراوان بین این دو کتاب به حدی است که بهتر است کتاب *فرق الشیعة* را تحریر اولیه و یا استنساخی نه‌چندان دقیق یا تلخیص‌شده از کتاب اشعری بدانیم، هرچند در مواردی کتاب *فرق الشیعة* صورت اولیهٔ کتاب و بهره‌گیری آن از منبع یا منبعی کهن‌تر را بهتر از کتاب *المقالات و الفرق* نشان می‌دهد. آنچه مسلم است این است که باید کتاب *فرق الشیعه* را اثری منسوب به نوبختی دانست. برای تفصیل بحث در خصوص ارتباط بین این دو کتاب بنگرید به: ویلفرد مادلونگ، «ملاحظاتی پیرامون کتابشناختی فرق امامی»، ترجمهٔ چنگیز پهلوان، در *زمینه ایران شناسی*، به کوشش چنگیز پهلوان (تهران ۱۳۶۸ش)، ص ۵۷-۷۵؛ محمد کاظم رحمتی، «سعد بن عبدالله اشعری و کتاب المقالات و الفرق او»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال سوم، شماره ۹ (پاییز ۱۳۸۹ش)، ص ۶۹۶-۶۹۹.

۲ برای گزارشی از شکل‌گیری زیدیه در کوفه و سه جریان اصلی، جارودیه، بتریه، و سلیمانیه بنگرید به: حسن خضیری أحمد، *قیام الدولة*، ص ۱۲۵-۱۳۵.

تدوین آنچه از رسائل و کتاب‌های زیدی مربوط به این دوره به دست ما رسیده و به امام زیدی نخستین منسوب است داشته‌اند. از مهم‌ترین رجال جاروی ابوالجارود زیاد بن منذر نهدی خارفی، حسین بن علوان، و ابوخالد واسطی نقش مهمی در تدوین نخستین متون حدیثی زیدیه داشته‌اند. نقشی که بعدها در قرن چهارم عالم نامور زیدی، ابن عقده، و یک نسل بعد از او ابوعبدالله علوی با نگارش آثار مختلفی، که به دست ما رسیده است، به کمال رسانده‌اند.

کوفه از مهم‌ترین مراکز تشیع بوده و گروه‌های شیعی متعدد حاضر درآنجا در حالتی از آمادگی برای قیام به سر می‌بردند که حاصل از قیام توابین بود. قیام آن‌ها به شکل مخفیانه از سال ۶۱ق آغاز شده بود و ندای خونخواهی حسین بن علی علیه‌السلام سر داده بودند و از گناهی سخن می‌گفتند که به دلیل ترک وی در زمانی که آن‌ها را به یاری فراخوانده بود برگردنشان بود. رهبران توابین داعیان خود را در شهر کوفه پراکندند و مردم را به یاری اهل‌بیت که بر آن‌ها ستم شده بود حقشان غصب شده بود دعوت کردند. رهبری آن‌ها را سلیمان بن صُرد برعهده گرفت و گرد او بزرگان و اعیان شیعه گرد آمدند. شمار توابینی که به نخیله رفتند چهار هزار تن بود، در حالی که تعداد کسانی که بیعت کرده بودند، شانزده هزار نفر بود. این حرکت در ماه ربیع الثانی سال ۶۵ق انجام شد. توابین در عین الورده هشت روز مانده به پایان جمادی الآخرة با سپاه اموی درگیر شدند و شجاعانه با امویان جنگیدند و جملگی به جز عدهٔ اندکی به شهادت رسیدند.

به دنبال قیام توابین حرکت مختار بن ابوعبید ثقفی بود که وی در سال ۶۷ق به دست سپاه مصعب بن زبیر به قتل رسید. مختار در اواخر سال ۶۴ق بعد از کناره‌گیری از عبدالله بن زبیر تلاش کرد تا از فضای انقلابی پدیدآمده بهره گیرد؛ فضایی که قیام توابین آن را آماده کرده بود. مختار ادعا کرد که محمد بن حنفیه وی را به همراه نامه‌ای از حجاز به کوفه نزد ابراهیم بن اشتر، یکی از بزرگان شیعهٔ کوفه، فرستاده است که وی را در قیامش و دعوت به سوی محمد بن حنفیه در کوفه یاری دهد. مختار در ربیع الاول سا ل ۶۶ق کوفه را به دست گرفت و پس از آن داعیان خود را به اطراف و اکناف گسیل کرد.

محمد بن حنفیه، با وجود آنکه در آغاز به نظر می‌رسد که مختار را یاری کرده، از همراهی او دست کشید و از دعوت به سوی خود کناره گرفت، زیرا جریانی غلو و افراط‌گرایانه در باب علی و اهل‌بیت پدید آمده بود و مختار نیز در جملهٔ آن‌ها نقش رهبری کاهن و متنبی را بر عهده گرفته بود. هرچند نباید از خاطر برد که اخبار مربوط به مختار بعدها از طریق مخالفان او و از

جمله آل‌زبیر تدوین و رواج یافته و چه‌بسا برخی از اخبار مذکورهمان شایعات هواداران آل‌زبیر باشد. همچنین این کناره‌گیری بعد از آن بود که مختار بر کوفیان و آل‌زبیر و گروه‌های دیگر سخت گرفته بود. بعد از کشته‌شدن مختار احوال بر یاران وی مشتبه گردید. حسن بن محمد بن حنفیه از گرایش‌های هواداران مختار اطلاعاتی داده و در زمان ریاستش بر گروهی از آن‌ها در نصیبین، که محلی برای هجرت هواداران مختار بوده، از بدعت‌های آن‌ها آگاهی یافته و آن‌ها را ترک کرده است. در سال ۷۳ق محمد بن حنفیه با عبدالملک بن مروان بیعت کرد و اندکی بعد فرزند وی، حسن، *کتاب الارجاء* را نگاشت. محمد بن حنفیه در سال ۸۱ق درگذشت.

به دنبال مرگ او یا شاید قبل از آن، یعنی هنگامی که با عبدالملک بن مروان بیعت کرده بود، گروه‌هایی از شیعه که اطراف او گردآمده بودند از او دل بریدند و به جستجوی فردی از اهل‌بیت بودند که عهده‌دار قیام گردد، هرچند که جریان کیسانیه توانست جمع کثیری از هواداران خود را تحت تأثیر این ادعا قرار دهد که محمد بن حنفیه نمرده و در کوه رضوی زنده است و او همان مهدی است که انتظار بازگشتش را می‌کشند. او از این طریق توانست بر کسانی اثر بگذارد که جذب دیگر فرقه‌های شیعه و شخصیت‌های گوناگون چون ابوهاشم بن محمد بن حنفیه؛ علی بن حسین بن زین‌العابدین؛ عبدالله بن معاویه بن ابی طالب، که حرکتش به اظهار برخی آراء غلوآمیز متمایز می‌گردیده، و همچنین دیگر رهبران دعوت‌کنندهٔ مردم به پیروی از اهل‌بیت، که مهم‌ترین آنها ابوالخطاب بود که آراء تند و غالیانه داشت، شده بودند.

برخی منابع دربارهٔ ابوهاشم بن محمد بن حنفیه می‌گویند که پدرش او را جانشین خود کرده بود و خود او نیز به هنگام وفات در سال ۹۸ق در صحیفه‌ای زرد رنگ (الصحیفة الصفراء) وصی خود را محمد بن علی عباسی قرار داد. بعضی منابع نیز می‌گویند که مختار ثقفی در آغاز حرکت خود تلاش داشت که امام زین العابدین را راضی کند که به نام او اعلام دعوت کند، گرچه امام این مسئله را نپذیرفت و این باعث شد تا مختار به سوی محمد بن حنفیه روی آورد. چنین معروف است که درگیری شدیدی بین امام باقر و برادر غیرتنی ایشان، زید بن علی، وجود داشته و زید گروهی نه‌چندان اندک از پیروان امام باقر را به خود جلب کرد، در حالی که امام باقر در این دوران، که حرکت‌های انقلابی بر ضد نظام اموی رو به فزونی بود، سکوت پیشه کرد و در حالتی از انتظار قرار داشت که چنین موضعی از سوی ایشان بر ابهام اوضاع می‌افزود. رقابت بین این دو برادر در آثار شیعه نیز بازتاب یافته است. شیعه‌ای که قائل به نص و نسق است و بعدها به شیعهٔ

دوازده امامی شناخته می‌شود. هنگام وفات امام باقر گروهی از هواداران ایشان جانب زید بن علی را گرفتند و شاخهٔ حسنی اهل‌بیت نقشی بارز یافت و عبدالله محض بن حسن مثنی به منازعه با امام جعفر صادق علیه السلام پرداخت و ادعای رهبری شیعیان برای فرزندش محمد نفس زکیه کرد.

همهٔ این شواهد، پذیرش این عقیده که ابوالجارود قول به امامت زید را پس از وفات امام باقر پذیرفته راحتتر می‌سازد. ابوالجارود کاملاً شیفتهٔ زید بود. یحیی بن مساور از قول ابوالجارود نقل کرده که گفته: به مدینه رفتم، از هر که دربارهٔ زید بن علی پرس‌وجو کردم از او به «حلیف قرآن» یاد کردند. در این خبر نشانی از حدود زمانی حضور ابوالجارود در مدینه نیست ومشخص نیست که آیا این ماجرا در زمان حیات برادر وی، امام باقر، در مدینه بوده یا پس از درگذشت ایشان. ابوالجارود از قول امام باقر علیه السلام این سخن را نقل کرده که ایشان گفته‌اند: به پدرم بشارت تولد زید بن علی را دادند. ایشان قرآن را گشودند و در آن نگریستند، در آغاز صفحه این آیه آمده بود:

> «همانا خدا از مؤمنان جان ومالشان را در برابر اینکه بهشت برای آنان باشد خریده است، بدین صورت که در راه خدا پیکار کنند و بکشند وکشته شوند. این را خداوند به عنوان وعده‌ای راست ودرست بر خویش واجب کرده و در تورات و انجیل و قرآن آن را به عنوان سند معامله ثبت کرده است. وکیست که در پیمان خویش از خدا وفادارتر باشد؟ پس به این داد وستدی که به آن دست یافته‌اید شادمان باشید، و این است آن سعادت بزرگ» (توبه ۹ / ۱۱۱).

آن را بست و بار دیگر آن را گشود و این آیه آمد: «و کسانی را که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نپندارید، بلکه آن‌ها زنده‌اند و از پروردگار خود روزی می‌گیرند» (آل عمران ۳ / ۱۶۹). بار دیگر قرآن را بست و دوباره آن را گشود و این آیه آمد: «و خداوند به مجاهدان در راهش، بر خلاف گوشه‌نشینان، اجری فراوان می‌دهد» (نساء ۴ / ۹۵). امام قرآن را بست و فرمود: مرا بر این فرزند تعزیت دادند، به‌درستی که او از شهیدان روزی داده شده است.[۱]

بدیهی است که این خبر پس از کشته‌شدن زید جعل شده است. آنچه تاکیدی بر پیوند استوار ابوالجارود با خانوادهٔ امام سجاد علی بن الحسین است اخبار دربارهٔ ازدواج آن حضرت با مادر زید است. حسین بن حماد نقل کرده که زیاد بن منذر به او گفته که مختار بن ابی عبید کنیزکی به سی هزار (درهم) خرید. چون او را دید و برانداز کرد (فقال لها أدبری فأدبرت، ثم قال لها أقبلی

۱ ابوطالب هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۱۵۶.

فأقبلت) گفت: هیچ‌کس را به این کنیز شایسته‌تر از علی بن حسین نمی‌دانم و کنیز را به نـزد امـام فرستاد و او مادر زید بن علی است. البته در صحت این خبر تردید است چراکه مختار در سال ۶۷ ق کشته شده و زید پیش از سال ۷۹ق متولد نشده است و برادر تنی دیگـری بـرای زیـد بـن علـی نمی‌شناسیم و این بدین معنی است که بین ازدواج امام سجاد با مادر زید و تولد زید حداقل ده سال فاصله بوده است که چنین امری در آن روزگار غریب است. این خبر در *تفسیر فرات کـوفی* نیـز در چهارچوب خبری فقهی - داستانی نیز آمده است و در آنجا راوی حسین بن عمر است و در این خبر آمده که حسین بن عمر سال پس از آن به حج رفت و زید را دید کـه سـه ماهـه اسـت. در خبری با سلسله اسناد زیدی، که از ابوالجارود روایت شده، آمده که او گفته: نزد ابوجعفر محمـد بن علی باقر علیه السلام نشسته بودیم که زید بن علی از در درآمد. امام چـون نظـرش بـه او افتـاد گفت: این فرد بزرگ اهل‌بیت و خونخواه خون‌های به ناحق ریختهٔ آن‌هاست.

در آغاز بحث اشاره شد که اندک‌بودن منابع اولیه این اجازه را به ما نمی‌دهـد کـه منظومـهٔ عقاید ابوالجارود را بازسازی کنیم. هنوز عمدهٔ منابع زیدیه خطی است و از دسـترس محققـان بـه دور است و این مسئله بحث از عقیده ابوالجارود را دشوار می‌کند جز آنکه منـابع امامیـهٔ دوازده امامی روایات فراوانی به نقل از ابوالجارود خصوصاً به نقل از امام باقر دربردارند.

پرسشی که اینک به ذهن می‌آید این است که آیا برای محقق مجاز است که تصویری از یک عقیده بر اساس آثار تألیف‌شده در دوره‌ای متأخر، ارائه دهد. بر این مشکل این را نیز بیفزایید کـه این آثار از تألیفات خود آن فرقه نیست و به جریانی مخالف با آن فرقه تعلق دارد که خود صـاحب عقاید خاصی است. در چنین رویکردی دشواری‌های فراوانی است، زیرا در برابر محقق راه دیگری برای تطبیق مطالب وجود ندارد. برای حل این مشکل سودمند است که از آثار خود زیدیـه بهـره جوییم. برخی نامه‌ها و پیام‌های دعوت زیدیان نخستین به دست ما رسیده است که به امامان نخستین زیدیه نسبت داده شده‌اند. از نکته‌ای دیگر نیز نباید غافل بود و آن اینکه در تحقیقات جدید دربارهٔ این رساله‌ها و دعوت‌نامه‌ها، مشخص شده که عموماً در دوره‌ای متأخر از زمانی که گمان می‌شود تألیف شده‌اند، یعنی بعد از عصری که مؤلفان در تألیف آن‌ها، تجدید نظر کرده‌اند.

در هر حال، با توجه به چنین مسئله‌ای، این رساله‌ها و دعوت‌نامه‌ها مطالبی مفیـد و سـودمند برای تطبیق بین آنچه در متون زیدیه و منابع امامیه آمده دربردارند، هرچند ایـن مـوارد انـدک و جزئی است. مادامی‌که منابع زیدیه به چاپ نرسد و در خصوصشان تحقیقی نشود، راه‌حل دیگری

در برابر محقق برای بازسازی عقیدهٔ جارودیه وجود ندارد و البته چنین آرزویی هنوز دور از انتظار است. همین مطلب دربارهٔ تطور عقاید رایج میان عموم زیدیه در دوران‌های فترت متأخر، چون مُطَرَّفیه و مُخْتَرِعه و دیگر جریان‌ها، صادق است.

چنین اندیشه‌ای را می‌توان در روایت خبر اجتماع ابواء در مصادر زیدیه دید. بنی هاشم در ابواء گرد آمدند و محمد بن عبدالله بن حسن مثنی در دعوت از فرزندش محمد نفس زکیه خطبه‌ای خواند و در فرازی از آن گفت: می‌دانید که او مهدی است و در ادامه بیان داشت که شما اهل‌بیت هستید که خداوند شما را برای ادای رسالت برگزید و فروترین شما ای فرزندان پیامبر، که درود خدا بر او باد، بنو عم او و عترت اویید و شایسته‌ترین مردمان در اطاعت از امر خداوند. داستان اجتماع ابواء در منابع گوناگون به صورت‌های متفاوت نقل شده است و جز در منابع زیدیه از حضور امام صادق(ع) در این اجتماع سخن نگفته‌اند یا اینکه گفته‌اند ایشان حضور یافته‌اند و گفته‌اند که حکومت در میان عباسیان خواهد بود.[1]

ابوالجارود زیاد بن منذر و اهمیت وی

پس از شکست قیام زید بن علی بن حسین (متوفی ۱۲۲ق) و شهادت او، هواداران او در کوفه به فعالیت‌های علمی خود ادامه دادند. یکی از شاگردان او، ابوخالد واسطی، به تدوین مجموعه‌ای از

---

۱. در *کتاب اخبار العباس و ولده (العباسی)*، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبی، ص۳۸۵ (دار الطلیعه، بیروت، ۱۹۷۱م) از عمر بن شَبه به سند وی، خبر مشابهی دربارهٔ نشست ابواء آمده، جز آن‌که در این خبر آمده که این اجتماع در ایام حج و در مکه بوده است (بدون اشاره به تاریخ آن اما مشخص است که این نشست قبل از تاریخ ۱۲۹ق بوده، چراکه ابراهیم امام نیز حضور داشته است). در این خبر آمده که بزرگان عباسیان به مکه رفتند و فرستاده عبدالله بن حسن مثنی به نزد امام جعفر بن محمد صادق رفته و ایشان را به آن نشست دعوت کرد که عبدالله بن حسن و فرزندانش و ابوجعفر منصور و گروهی از بنوهاشم در آن حضور داشتند. عبدالله بن حسن در این مجلس گفته که ما جمع شده‌ایم تا با مهدی محمد بن عبدالله بن حسن بیعت کنیم. ابراهیم امام بعد از آن که فردی در گوش او سخنی گفت، مجلس را ترک کرده و برای ترک خود این عذر را آورده که در مجلس ابومحمد جعفر بن محمد صادق(ع) و بزرگان شیعیانشان را نمی‌بینم، از این رو امسال برویم و سال دیگر گردآییم. فردی که در گوش ابراهیم سخنانی زمزمه کرده بود به او گفته بود: آیا با این جوان بیعت می‌کنی در حالی که پیروان تو در خراسان مردم را به تو می‌خوانند. این روایت ماجرا سمت و سویی به نفع عباسیان دارد. تحریر امامی این ماجرا (*الکافی*، ج ۵، ص۲۳ - ۲۷) بیان می‌دارد که امام صادق در مکه بود که گروهی از معتزله که در زمرهٔ آن‌ها عمرو بن عبید و واصل بن عطاء حضور داشتند به نزد ایشان رفتند و آن حضرت را به بیعت با محمد نفس زکیه دعوت کردند. اما امام صادق آن‌ها را با پرسشی فقهی به نادرستی کارشان قانع کرد. سپس به عمرو بن عبید گفت که پدرم مرا خبر داد از پدرش و او بهترین و آگاه‌ترین مردمان به کتاب خداوند بلندمرتبه و سنت پیامبر - که درود خدا بر او باد - بود که پیامبر فرموده: هرکس مردم را به خود بخواند و آن‌ها را دعوت به قیام کند و در میان مسلمانان کسی داناتر از او باشد، گمراه است و عهده‌دار کاری شده که به او مربوط نیست.

احادیث سماع‌کرده خود از زید بن علی همت گمارد و نخستین متن حدیثی زیدیه را گردآورد. با توجه به متعددبودن راویان حدیث از واسطی، می‌دانیم که این متن احتمالاً با تحریرهای متعددی رواج داشته است. از جمله مهم‌ترین شاگردان واسطی، حسین بن عُلون کوفی، است که خود واسطهٔ مهمی در روایت کتاب زید بن علی برای عالم و محدث نامور زیدی، احمد بن عیسی بن زید بن علی بن حسین (متوفی ۲۴۷ق)، بوده است. دیگر راوی مشهور کتاب زید بن علی ابراهیم بن زبرقان است که شیوهٔ روایت وی اعتباری همسان با حسین بن عُلوان داشته است، هرچند امروز تنها تحریر کتاب زید بن علی به روایت عبدالعزیز بن اسحاق مشهور به ابن بقال، که کتاب زید را به روایت علی بن محمد نَخعی از سلیمان بن ابراهیم مُحاربی از نصر بن مزاحم از ابراهیم بن زبرقان روایت کرده، در دست است. از میان محدثان مشهور زیدی که نقش مهمی در تدوین نخستین مدونات حدیثی زیدیه داشته بی‌گمان ابوالجارود زیاد بن مُنذَر خارفی شخصیتی برجسته است.[۱]

مهم‌ترین گزارش‌های در دسترس دربارهٔ جارودیه در آثار کلامی و کتابهای ملل و نحل مطالبی است که سعد بن عبدالله اشعری (متوفی ۲۹۹ق یا ۳۰۱ق) در *کتاب المقالات و الفرق* (ص۷۱–۷۳) آورده که با کاستی‌هایی در کتاب *فرق الشیعه* منسوب به حسن بن موسی نوبختی (ص۵۴– ۵۸) نیز آمده است.[۲] جارودیه معتقد بوده‌اند که پیامبر علی علیه السلام را با ذکر اوصاف بدون تصریح به اسم به امامت منصوب کرده است. البته جارودیه معتقد بودند که این صفات فقط به علی علیه‌السلام اختصاص داشته است و بر این اساس جارودیه نپذیرفتن و انتخاب‌نکردن علی علیه السلام به

---

۱ در منابع نسب ابوالجارود به صورت‌های مختلف از جمله حوفی (ابن داوود حلی، *کتاب الرجال*، ص ۲۴۶) و حرقی و خارقی (ابن داوود حلی، همان‌جا) آمده که جملگی تصحیف خارفی است زیرا ابوالجارود از تیرهٔ خارف قبیلهٔ همدان بوده است. همچنین بنگرید به: عبدالکریم بن محمد سمعانی، *الأنساب*، تحقیق عبدالله عمر البارودی (بیروت، دارالجنان، ۱۹۸۸/۱۴۰۸)، ج ۲، ص ۳۰۵.

۲ گزارش اخیر همانندی فراوانی با روایت مؤلف *کتاب اصول النحل* (رجوع کنید به *مسائل الامامة*، ص ۴۲-۴۳) دربارهٔ جارودیه دارد که ظاهراً تألیف جعفربن حرب (متوفی ۲۳۶) است. دربارهٔ کتاب *مسائل الامامة* و مؤلف احتمالی آن بنگرید به:
Wilferd Madelung, "Fruhe mu'tazilitische Haresiographie: das Kitab al-usul des Ga'far b. Harb?", *Der Islam* ,57 (1980), pp.220-236.
گزارش جعفربن حرب به نقل از جمعی از مشایخ شیعه است. گزارش‌های دیگر دربارهٔ این فرقه که ابوالقاسم بلخی در کتاب *المقالات* (متوفی ۳۱۹ق؛ نقل شده در قاضی عبدالجباربن احمد همدانی، المغنی، ج ۲۰، قسم ۲ ، ص ۱۸۴-۱۸۵) آورده یا مطالب ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۳۴ق، *مقالات الاسلامیین*، ص ۶۶-۶۷) ابن حزم (متوفی ۴۵۶ق، *الفصل*، ج ۵، ص ۳۵) و احمدبن یحیی مشهور به ابن مرتضی (متوفی ۸۴۰ق، *المنیة و الأمل*، ص ۹۷) آورده‌اند، از حیث شباهت به یک دسته تعلق دارند. ابوسعید نشوان بن سعید حمیری (متوفی ۵۷۳، *الحور العین*، ص ۱۵۵-۱۵۶) نیز گزارش بلخی را عیناً نقل کرده است . در میان این پنج گزارش روایت ابن مرتضی با وجود اختصار، به دلیل اشتمال بر برخی جزئیات که در دیگر منابع نیامده، اهمیت فراوانی دارد.

امامت بعد از پیامبر را موجب کفر و ضلالت دانسته‌اند. جارودیه همچنین معتقد به وجود نصی مشابه در بارهٔ امام حسن و امام حسین علیهما السلام بوده‌اند.

جارودیه معتقد بودند که بعد از این سه تن نصی بر امامت هیچ علوی وجود ندارد، ولی امامت را محدود به فرزندان امام حسن و امام حسین علیهما السلام می‌دانستند. جارودیه، همچون دیگر زیدیان، بر این باور بودند که هر علوی صحیح النسب از فرزندان امام حسن و امام حسین که عالم و زاهد و شجاع باشد اگر قیام کند و مردم را به خود دعوت کند، امام خواهد بود. ابوعیسی وراق در ادامهٔ گزارش خود دیدگاه‌های جارودیه دربارهٔ مهدویت را به سه دسته تقسیم کرده است: اول، کسانی که به مهدویت و رجعت محمد بن عبدالله نفس زکیه (متوفی ۱۴۵ق) اعتقاد داشته‌اند؛ دوم، معتقدان به مهدویت محمد بن قاسم طالقانی (متوفی ۲۱۹ق) و سوم، کسانی که یحیی بن عمر را قائم می‌دانستند و منتظر رجعت وی بودند.[1]

ابوالقاسم بلخی در ادامهٔ گزارش خود به نقل از منبعی، که احتمالاً همان وراق بوده، به اعتقاد ابوالجارود دربارهٔ رجعت اشاره کرده است، هرچند برخی اصحاب ابوالجارود این عقیده را نداشته‌اند.[2] گزارش ظاهراً مستقل دیگری که دربارهٔ جارودیه در کتاب *اصول النحل* آمده احتمالاً برگرفته از منبع مشترکی است که سعد بن عبدالله اشعری نیز گزارش خود دربارهٔ جارودیه را از آن نقل کرده است.[3] گزارش کتاب *اصول النحل* با توصیف جارودیه در کتاب سعد بن عبدالله اشعری همانندی‌هایی دارد و با صرف‌نظر از برخی جزئیات می‌توان مطالب سعد بن عبدالله را تفصیل‌یافتهٔ خبر *اصول النحل* دانست.[4] در کتاب *اصول النحل* منبع خبر جماعتی از مشایخ و علمای شیعه ذکر شده است. با آنکه سعد بن عبدالله اشعری تصریح یا اشاره نکرده که مطالب خود دربارهٔ جارودیه را از منبعی کهن گرفته، نحوهٔ گزارش وی نشان می‌دهد که آن را از اثری قدیمی اخذ

---

۱ دیگر نویسندگان ملل و نحل چون عبدالقاهر بغدادی (*الفرق بین الفرق*، ص ۳۰-۳۲) و مؤلف *تبصرة العوام* (ص ۱۸۵-۱۸۶) و شهرستانی (*الملل و النحل*، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۵۹) با تفاوت‌هایی این مطالب را نقل کرده‌اند. مسعودی (*مروج الذهب و معادن الجوهر*، ج ۴، ص ۴۵) نیز به نقل از ابوعیسی وراق دربارهٔ جارودیه و عقیدهٔ آنان دربارهٔ محدودبودن امامت میان فرزندان امام حسن و امام حسین علیهماالسلام مطالب مختصری آورده است. ابوسعید نشوان بن سعید حمیری (*الحور العین*، ص ۱۵۶-۱۵۷) بعد از نقل روایت ابوعیسی وراق از طریق ابوالقاسم بلخی دربارهٔ فرقهٔ حسینیه (پیروان قاسم بن علی عیانی متوفی ۳۹۳ق) گزارشی آورده و به دلیل اعتقاد پیروان عیانی به رجعت او آن‌ها را نیز دسته‌ای از جارودیه دانسته است، اما این نحله ارتباطی با جارودیه ندارند.

۲ *المغنی*، ج ۲۰، قسم ۲، ص ۱۸۵.

۳ نگرید به: *مسائل الامامة*، ص ۴۲-۴۳.

۴ اشعری، *المقالات و الفرق*، ص ۷۱-۷۲.

کرده است. مادلونگ این منبع را *کتاب اختلاف الناس فی الامامة* نوشتهٔ هشام بن حکم (متوفی ۱۷۹ق) می‌داند ولی شواهدی در کتاب سعد بن عبدالله دلالت بر این دارد که از کتابی در ملل و نحل تألیف یونس بن عبدالرحمان قمی (متوفی ۲۰۹ق) استفاده کرده است.

در منابع رجالی امامیه اطلاعات اندکی دربارهٔ ابوالجارود آمده است. محمد بن عمر کشی (قرن چهارم)، قدیمی‌ترین رجالی امامیه، دربارهٔ ابوالجارود اطلاعاتی آورده است. به نوشتهٔ کشی[1]، ابوالجارود به «سَرحُوب» مشهور بود. کشی سرحوب را به معنای شیطانی کور و ساکن در دریا دانسته و گفته که این لقب را امام باقر علیه السلام بر وی نهاده است. کشی همچنین روایاتی در ذم ابوالجارود به نقل از امام صادق علیه السلام آورده است.

نجاشی (متوفی ۴۵۰ق) اطلاعات دقیق‌تری دربارهٔ ابوالجارود داده و لقب او را همدانی خارفی ذکر کرده است و در خبری به نقل از محمد بن سنان از ابوالجارود آورده که از بدو تولد نابینا بوده است.[2] نجاشی ابوالجارود را از امامیان کوفه دانسته و گفته که وی از شاگردان ابوجعفر محمد بن علی علیه السلام بوده است. ابوالجارود در قیام زید بن علی (در سال ۱۲۲ق) از جمله همراهان او بوده که نشان‌دهندهٔ تغییر عقیدهٔ ابوالجارود از امامیه به زیدیه است. تاریخ تولد و وفات ابوالجارود در منابع مشخص نشده، ولی با توجه به تاریخ وفات برخی از مشایخ وی، همچون حسن بصری (متوفی ۱۱۰ق) اصبغ بن نباته (متوفی نیمهٔ اول قرن دوم) و أبوبردة برید بن عبدالله اشعری (متوفی نیمهٔ اول قرن دوم)، احتمالاً قبل از سال ۸۰ق به دنیا آمده است. ابوالجارود از ابوطفیل عامر بن واثله صحابی (متوفی ۱۰۰ق یا ۱۱۰ق) نیز روایت نقل کرده و ظاهراً بر همین اساس شیخ طوسی او را از تابعین شمرده است.[3]

---

۱ کشی، *اختیار معرفة الرجال*، ص ۲۲۹.

۲ نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة*، ص ۱۷۰.

3 Wilferd Madelung, "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur," *Der Islam*,43 (1967), pp.37-52.
به گزارش مؤلف *اصول النحل* (*مسائل الامامة*، ص ۴۲- ۴۳) جارودیه به وجود نصی بر امامت حضرت علی امام حسن و امام حسین علیهم السلام از سوی پیامبر اعتقاد داشته‌اند. پس از این سه تن منکر وجود نص بر امامت فردی بوده و اعتقاد داشته‌اند که امامت از فرزندان فاطمه سلام الله علیها خارج نخواهد شد. جارودیه تنها شرط پذیرش دعوی امامت را خروج و قیام می‌دانستند و از دو خلیفهٔ نخست برائت می‌جستند و آن‌ها را به دلیل کنارنهادن علی علیه السلام و غصب خلافت وی کافر می‌شمردند. ابوالجارود معتقد بوده که امام به همه آنچه مورد نیاز امت است علم دارد و علویان همه مستعد داشتن چنین علمی‌اند و صرف رسیدن به بلوغ سنی موجب حصول این فضیلت در میان آنان خواهد شد. وی معتقد به الهام به امام بود و می‌گفت که علوم در مواجهه با حوادث جدید به امام الهام می‌شود.

شیخ طوسی[۱] (متوفی ۴۶۰ق) از آثار ابوالجارود به کتاب *اصل* و *کتاب التفسیر* عن ابی جعفر الباقر علیه السلام اشاره کرده است، در حالی که نجاشی تنها از کتاب *تفسیرالقرآن* ابوالجارود به روایت از امام باقر علیه السلام نام برده است.[۲] این مجموعه روایات تفسیری مشهور بوده و ابن ندیم نیز به آن اشاره کرده است.[۳] نجاشی و شیخ طوسی[۴] با تفاوتی اندک سلسله سند مشابهی در روایت تفسیر ابوالجارود آورده‌اند.[۵] ابوالجارود در این تفسیر روایات تفسیری امام باقر علیه السلام را گردآوری کرده است.[۶] در کتاب *رأب الصدع* احمد بن عیسی بن زید روایات فراوانی از کتاب *اصل* ابوالجارود با اسنادی مختلف نقل شده است. بخش اعظم این روایات از امام باقر علیه السلام نقل شده است و بیشتر روایات نقل‌شده از ابوالجارود از طریق محمد بن بکر ارحَبی است. ابوخالد عمرو بن خالد واسطی (متوفی ۲۵۰ق)، راوی کتاب *المجموع الحدیثی و الفقهی زید بن علی*، از اصحاب زیدی ابوالجارود بود.

به دلیل دردسترس‌نبودن نوشته‌های خود ابوالجارود سخن گفتن دربارهٔ نظرات وعقاید او دشوار

---

۱ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، *فهرست کتب الشیعة و أصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الأصول*، تحقیق السید عبدالعزیز الطباطبائی (قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰)، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۲ نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة*، ص ۱۷۰.

۳ ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۳۶.

۴ شیخ طوسی، *الفهرست*، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۵ همچنین بنگرید به: مدرسی طباطبائی، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، دفتر ۱ ص ۱۶۴-۱۶۶.

۶ احمد بن محمد بن سعید مشهور به ابن عقده (متوفی ۳۳۳ق) تفسیر ابوالجارود را از جعفر بن عبدالله محمدی (زنده در ۲۶۸ق) به روایت او و از ابوسهل کثیربن عیاش قطان، شاگرد ابوالجارود، روایت کرده است . در *تفسیر* علی بن ابراهیم قمی (زنده در ۳۰۷، ج ۱، ص ۱۱۰، ۲۰۶، ۲۳۰، ۲۷۰) چند روایت از ابوالجارود با سلسله سند طوسی و نجاشی و در موارد متعدد دیگری تنها با ذکر «وفی روایة ابی الجارود» (*تفسیر علی بن ابراهیم قمی*، ج۱، ص ۱۲۷، ۲۰۵، ۲۳۲، ۲۵۰، ۲۷۸ ، ۲۸۲، ۳۰۵ ، ۳۵۹ ،ج ۲، ص ۱۴، ۲۰ ، ۱۶۸) از تفسیر ابوالجارود مطالبی نقل شده است . ظاهراً این روایات را ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم بن حمزه بن موسی بن جعفر شاگرد قمی به تفسیر افزوده است. علی بن ابراهیم قمی به نقل از پدرش ابراهیم بن هاشم قمی خبری از ابوالجارود از طریق صفوان بن یحیی بجلی (متوفی ۲۱۰ق) و خبری از ظریف بن ناصح به روایت از عبدالصمد بن بشیر از ابوالجارود نیز آورده است (*تفسیر علی بن ابراهیم*، ج ۱ ، ص ۱۱۷ ۲۱۵). در *تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی* (ص ۷۹، ۱۱۹، ۱۵۱، ۱۸۶، ۲۴۶، ۲۷۷، ۳۴۷، ۴۱۹، ۵۳۴) نیز روایاتی تفسیری از ابوالجارود نقل شده که سلسله سندهای متفاوتی دارد که نشان‌دهندهٔ تداول روایات تفسیری ابوالجارود در میان محافل امامی- زیدی کوفه است. روایات تفسیری ابوالجارود دربردارنده برخی آرای اوست. ابوالجارود در مخالفت با معتزله و نظریات آن‌ها روایاتی نقل کرده است (قمی، *تفسیر علی بن ابراهیم القمی*، ج ۱، ص ۲۰۶،.۲۳۲-۲۳۳). از ویژگی‌های تفسیری ابوالجارود توجه فراوان به اسباب نزول است (همان، ج ۱، ص ۳۹۱، ج ۲ ، ص ۲۹). دربارهٔ تفسیر ابوالجارود همچنین بنگرید به: ماهر جرار، «تفسیر أبی الجارود عن الامام الباقر: مساهمة فی دراسة العقائد الزیدیة المبکرة»، *الابحاث*، السنة ۵۰-۵۱ (۲۰۰۲-۲۰۰۳)، ص ۳۷-۹۴؛

Hossein Modarressi, *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature* (Oneworld, Oxford, 2003), vol.1, pp.122-123.

خواهد بود. چرا که نقل‌قول‌هایی که از وی در منابع بعدی آمده گزینشی از اقـوال او بـوده اسـت. مطلب شگفت این است که منابع زیدیه، تا آنجا که می‌دانیم، از اشاره به عقاید جارودیه یک‌سره غافل بوده‌اند. افزون بر این، زیدیه جهت‌گیری‌ها و شـاخه‌هـای متعـددی یافتـه و ایـن بـر اسـاس اجتهادات امامان آن‌ها بوده و همسانی‌هایی با افکار امامیه و معتزله یافته است. بـرای نمونـه امـام قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶ق) می‌گفته که علی وصی پیامبر است و پیامبر او را وصی خـود کرده و وی را به این امر برتری داده آن‌گونه که در رسالهٔ *تثبیت الامامة* او آمده است:

«و بانت الأوصیاء من الأئمة بما جعل (خصها) الله به من التسمیة، و بما كان یعـرف لها عند رسلها من المنزلة، و ما كانت الرسل تنبئها به من أقوال التفضلة كنحو ما جاء فی علی، علیه السلام،... مع ما یكون عند الأوصیاء من علم حوادث الأشیاء...».[۱]

نص به تسمیه و وصف است و این را آیات قرآن بر اساس تأویل قاسم بن ابـراهیم بـه اثبـات می‌رساند. امام به دو ویژگی شناخته می‌شود: نخست، خویشاوندی با پیامبر که قاسم بن ابراهیم این قرابت و خویشاوندی را به شاخه‌ای از خاندان پیامبر محدود نکرده است و دوم، کمال دانش امام. قاسم خروج و قیام به شمشیر را شرط امامت ندانسته، هرچند در مفهوم هجرت و امر به معروف و نهی از منکر دو شرطی که قاسم یاد کرده با شرط قیام به شمشیر تطابق دارد.[۲]

قاسم بن ابراهیم در ردیه‌ای تند بر رافضه به‌کلی اندیشهٔ الهام و علم لدنی را انکار کرده است و در این رساله اندیشهٔ امامیه در اعتقاد به نص و نَسَق (توالی ائمه)، از پیروان امام دهم شـیعهٔ امامیـه علی بن محمد هادی (متوفی ۲۵۴ق)، نقد و رد شده است، اما یادی از جارودیه نـشده، هرچنـد در انتساب این رساله به رسی تردید جدی وجود دارد. قاسم رسالهٔ خود را *الرد علی الرافضة من اصحاب الغلو* نام نهاده و اظهار داشته که مقصود او از قائلین به غلو شیعیانی‌اند که به رجعت یا الوهیت علی معتقدند و سپس کسانی که قائل به علم لدنی ائمه‌اند. البته ویلفرد مادلونگ در صحت انتساب ایـن

---

۱ بنگرید به: قاسم بن ابراهیم رسی، رساله *تثبیت الامامة* که با این مشخصات به چاپ رسیده است: قاسم بن ابراهیم رسی، *مجموع کتب و رسائل الامام القاسم بن ابراهیم الرسی* (۱۶۹ - ۲۴۶هـ)، دراسة و تحقیق عبدالکریم احمـد جـدبان، ج ۲، ص ۱۳۱ - ۱۶۶.

۲ در خصوص مسأله امامت، شرایط آن، تلقی عالمان زیدیه در باب آن، و تطور تاریخی آن هنوز کاملاً بحث نشده است که البته بخشی از آن به دلیل دردسترس‌نبودن متون زیدیه است. ویلفرد مادلونگ در بررسـی آرای قاسـم بـن ابـراهیم بـه موضع بی‌تحرکی و سکوت ائمه زیدیه در قرن سوم، زمان قاسم بن ابراهیم رسی، اشاره کرده است. بنگرید به:
Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim*, pp.91-94, 140-145.

رساله به قاسم بن ابراهیم ابراز تردید کرده و آن را تألیف یکی از فرزندان او دانسته است. بر این اساس، می‌توان آرای جارودیه را به امامیه نزدیک دانست که با آرای قاسم بن ابراهیم تفاوت می‌یابد. با این حال، قاسم بن ابراهیم جارودیه را در شمار رافضه نام نبرده است. در حقیقت، قاسم بن ابراهیم موضعی میانه بتریه و جارودیه داشته و در اکثر موارد عقایدش با زیدیهٔ کوفه تفاوت داشته و عمدهٔ تأثیر وی از عالمان مدینه بوده است، جایی که در آن بالیده و تحصیل کرده بود. دربارهٔ نظام کلامی زیدیه عموماً گفته شده که آن‌ها پیرو معتزله بوده‌اند، اما متون کهن کلامی زیدیه، خصوصاً آثار قاسم بن ابراهیم رسی و الهادی الی الحق، صریحاً نشانی از آشنایی با معتزله ندارد.[1] رساله‌های کلامی مذکور حتی از حیث سبک بیان نیز روشی متفاوت با نگاشته‌های شناخته‌شده و دردسترس معتزلی دارند و فقط در مسائل بحث‌شده با نظام کلامی معتزله همانندی‌هایی دارند.[2]

یحیی بن حسین الهادی الی الحق (متوفی ۲۹۸ق)، بنیان‌گذار دولت زیدیهٔ هادویه در یمن و نوادهٔ قاسم بن ابراهیم رسی، از حیث فکری آرای نزدیک‌تری به جارودیه داشته است. الهادی الی الحق معتقد است که علی وصی و جانشین پیامبر، فرستادهٔ پرودگار جهان، است و وزیر و قاضی دین اوست و شایسته‌ترین فرد (أحق الناس) به جانشینی رسول خداست و برترین مردمان بعد از اوست. او خلافت ابوبکر و عمر را درست نمی‌داند و معتقد است که امامت در فرزندان فاطمه رواست[3]،

---

۱ انصاری بحثی دربارهٔ ادوار مختلف مناسبات زیدیه با معتزله آورده و معتقد به تأثیرپذیری زیدیه از نظام کلامی معتزله است. بنگرید به: حسن انصاری، «تاریخچهٔ مناسبات اعتقادی و کلامی زیدیان و معتزلیان»، *بررسی‌های تاریخی در حوزهٔ اسلام و تشیع*، ص ۱۹۵-۲۰۶.

۲ این نکته مورد تأکید و ابرام حُمَیدان بن یحیی قاسمی در آثار گوناگونش که در مجلدی با عنوان *مجموع السید حمیدان* (تحقیق احمد احسن علی حمزی و هادی حسن هادی حمزی (صعده: مرکز اهل البیت(ع) للدراسات الاسلامیة، ۲۰۰۳/۱۴۲۴) منتشر شده، قرار گرفته است. برای بحثی تفصیلی در این خصوص بنگرید به: حسن انصاری، «جریان سوم: بازگشت به اصول (گرایشی زیدی در عقاید کلامی در میان دو نظام فکری معتزلی و مطرفی)»، *بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع*، ص ۱۷۹-۱۹۴.

۳ علی بن محمد بن عبید الله عباسی علوی در کتاب *سیرة الهادی الی الحق یحیی بن الحسین علیه و آله السلام*، تحقیق سهیل زکار (دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ / ۱۹۸۱)، ص۲۷ در اشاره به حاکمان قبل از الهادی الی الحق به نحو عام بعد از نقل حدیث ثقلین و بحث از لزوم پیروی امت از اهل‌بیت پیامبر می‌نویسد: «فخالفت الأمة نبیها فی ذلک حسداً منها لأهل بیت نبیها فقدموا غیرهم و أمروهم علیهم و طلبوا العلم من سواهم و اتبعو أهواءهم و کفروا بربهم و نقضوا کتاب الله، خالفهم فقالوا فی دینهم بالتقلید و الهوی خلافاً لله و لرسوله و حسداً لأهل بیت النبوة...». در این عبارت گرچه به صراحت از ابوبکر و عمر یادی نشده، مشخص است که خلافت آن‌ها در اندیشهٔ این عالم زیدی هم‌عصر با الهادی الی الحق نادرست تلقیی شده است. نیز ر.ک: احمد بن موسی طبری (متوفی حدود ۳۴۰ق)، *مجالس الطبری*، تحقیق عبدالله بن حمود العزی (عمان،۱۴۲۲ / ۲۰۰۱)، ص۴۵ - ۴۶ و ۷۶ - ۹۳؛ همو، *المنیر*، ص۲۴۳ (... خرج... القاسم بن ابراهیم فی غربی مصر... قال له بعضهم: ما تقول فی أبی بکر و عمر؟ قال لهم: لنا أم صدیقة ابنة صدیق ماتت و هی علیها ←

البته او امام زین العابدین و فرزندش باقر را در جملهٔ ائمه یاد نکرده است، همین‌گونه زیدیه نیز در هنگام نام‌بردن امامان زیدیه امام زین العابدین را در جملهٔ ائمه یاد نکرده‌اند. الهادی الی الحق در رسالهٔ *کتاب فیه معرفة الله من العدل و التوحید و تصدیق الوعد و الوعید و اثبات النبوة و الامامة فی النبی و آله*،[۱] در ضمن یادکردن ائمهٔ برحق زیدی و شرایط امامت، همان عقیدهٔ مقبول در سنت زیدیه را بیان کرده و خروج را از شرایط امامت ذکر کرده و در فهرستی که از امامان زیدیهٔ پیش از خود آورده یادی از امام سجاد علیه السلام نکرده است.[۲]

الهادی الی الحق معتقد به قیام است و اوصیا در اندیشهٔ او دارندهٔ علم انبیا و آگاه از علم و اسرار پیامبران‌اند. به نظر او، دانش‌هایی نزد ائمه یافت می‌شود که نزد هیچ‌یک از اهل زمانشان یافت نمی‌شود و این عقیده‌ای است که جارودیه را از دیگر گروه‌های زیدیه، آن‌گونه که دیدیم، متمایز می‌کند.

قاسم بن ابراهیم رسّی و نقش وی در تدوین کلام و فقه زیدیه

همان‌طور که گفتیم، در کوفه شاهد نگارش نخستین مدونات حدیثی زیدیه بودیم. درسنت زیدیه،

غاضبة و نحن نغضب لغضبها...). علی بن محمد بن عبیدالله عباسی در *سیرة الهادی الی الحق*، ص۲۷- ۲۸ بعد از ذکر برخی اوصاف عمومی چون علم، تقوی، شجاعت، از جمله شرایط امام در اندیشهٔ زیدیه می‌نویسد: «فمن کانت هذه صفته من أهل بیت رسول الله صلی الله علیه و آله من ولد الحسن و الحسین(ع) فهو الامام و المفترضة طاعته، الواجب علی الأمة اتباعه، المحظور علیهم التخلف عنه، المباح لهم القیام معه، فمن جلس منهم فی بیته و أغلق علیه بابه و أرخی علیه ستره و جرت علیه أحکام الظالمین، و لم یغیر فی نفسه اذا ظلم، و لم یامر بمعروف و لم ینه عن منکر، و أخذ أموال الله فأکل بها الطیبات و لبس بها لین الثیاب و الفقراء و المساکین وراء بابه عراة جیاعاً مظلومین مغصوبین حقوقهم، فمن کان علی هذه الصفة فلیس بامام حق ولکنه امام هوی و فسق». عباسی (*سیرة الهادی الی الحق*، ص۲۸ - ۲۹) در ادامه احادیثی در تأیید این گفته‌های خود نقل کرده است.

۱ چاپ‌شده در *رسائل العدل و التوحید*، تحقیق محمد عماره (دار الهلال، ۱۹۷۱)، ج ۲، ص۷۴ - ۷۹.

۲ همچنین الهادی الی الحق در کتاب *الاحکام فی الحلال و الحرام*، جمعه علی بن احمد ابن ابی حریصة، ج ۲، ص۴۵۹ - ۴۷۰ (مکتبة التراث الاسلامی: صعده، ۱۴۲۰ / ۱۹۹۹)، که به بحث از مسئلهٔ امامت پرداخته، هیچ اشاره‌ای به امامت امام سجاد(ع) ندارد. هادی بن ابراهیم الوزیر (متوفی ۸۲۲ق) در کتاب *هدایة الراغبین الی مذهب العترة الطاهرین*، تحقیق عبدالرقیب بن مطهر محمد حجر، ص۱۶۶ (مرکز اهل البیت للدراسات الاسلامیة، صعده، ۱۴۲۳ / ۲۰۰۲) به‌صراحت از امام‌نبودن سجاد(ع) در نزد زیدیه سخن گفته است. از سیاق گفته‌های ابن قبه در کتاب *نقض الاشهاد* ابوزید علوی، چاپ شده در مدرسی، مکتب در *فرایند تکامل*، ص۲۱۰ - ۲۱۱ بند ۱۰ به‌وضوح می‌توان نتیجه گرفت که ابوزید علوی (متوفی ۳۲۶ق) امامت امام سجاد(ع) را قبول ندارد. در اشاره به دیدگاه زیدیه در خصوص امامت امام سجاد(ع) همچنین بنگرید به: مجدالدین بن محمد بن منصور المؤیدی، *التحف شرح الزلف* (صنعاء، ۱۴۱۷ / ۱۹۹۷)، ص۶۳ که همان دیدگاه پیش‌گفته در سنت زیدی را نقل و تأیید کرده است.

همانند دیگر مکاتب فقهی، مرحلهٔ بعد از تدوین مدونات و مجموعه‌های حدیثی نگارش آثار فقهی بوده است. شخصیت برجسته‌ای که نقش مهمی در تدوین فقه زیدیه در قرن سوم ایفا کرده عالم، فقیه، و متکلم زیدی قرن سوم ابومحمد قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب علوی حسنی است که به دلیل اقامت در رس، محلی نزدیک مدینه، در اواخر عمرش به رسی شهرت یافته است. قاسم بن ابراهیم رسی در ۱۶۹ق در مدینه به دنیا آمد و در همان‌جا علوم متداول را فرا گرفت. کهن‌ترین گزارش از شرح‌حال رسی در منابع زیدی گزارش علی بن بلال آملی در *تتمهٔ کتاب المصابیح* است.[۱] گزارش آملی مبتنی بر مطالب ابوالعباس حسنی، عالم و فقیه نامدار زیدی درقرن چهارم، است.

پدر قاسم، ابراهیم بن قاسم طباطبا، از سادات برجستهٔ حسنی شهر مدینه بود که در جریان قیام حسین بن علی مشهور به صاحب فخ در ۱۶۹ق حضور داشته است.[۲] مادر رسی، هند، دختر عبدالملک و نوادهٔ سهیل بن عمرو قرشی بوده است. در منابع تصریحی به نام استادان قاسم بن ابراهیم نیامده است. احتمال دارد که رسی نزد ابوبکر عبدالحمید بن ابی اویس (متوفی ۲۰۲ق)، خواهرزادهٔ مالک بن انس، شاگردی کرده باشد، چرا که قاسم بن ابراهیم در برخی از آرای فقهی خود، به واسطهٔ نقل روایاتی از طریق وی، متأثر از اوست. درهر حال، تأثیرپذیری قاسم بن ابراهیم از فقه مدینه مسلم است و نمود آن در بعضی از آرای فقهی او مشهود است.[۳]

در منابع زیدیه گفته شده که قاسم بن ابراهیم به هنگام قیام برادرش محمد بن ابراهیم به همراه ابوالسرایا در سال ۱۹۹ق به مصر رفته تا بتواند مردم آنجا را به برادرش، که در کوفه قیام

---

۱ *تتمة المصابیح*، (ص ۵۵۵-۵۶۶). پس از آملی، ابوطالب یحیی بن حسین بن هارون بطحانی (متوفی ۴۲۴ق) در کتاب *الافاده فی تاریخ الائمة السادة* (ص ۸۸-۱۰۰) گزارش مفصلی از شرح‌حال قاسم بن ابراهیم رسی ارائه کرده است. دیگر مطالب مندرج در متون زیدیه عموماً تلفیقی از گزارش‌های این دو تن است و کمتر مطلب جدیدی از شرح‌حال رسی را دربردارد. برای تکرار این مطالب در منابع بعدی زیدیه بنگرید به: ابونصر البخاری، *سر سلسلة العلویة*، ص ۱۷-۱۸؛ محلی، *الحدائق الوردیه*، ج ۲، ص ۱-۲۴؛ عبدالله بن حمزه (متوفی ۶۱۴ق)، *شرح الرسالة الناصحة*، ج ۲، ص ۳۷۹-۳۸۳؛ ابن الوزیر، *هدایة الراغبین*، ص ۲۳۵-۲۴۶؛ ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۱، ص ۴۹۰-۵۰۰؛ المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۱۴۵-۱۴۹). مادلونگ نیز گزارش کاملی از اطلاعات مندرج در منابع زیدی در تحقیق خود دربارهٔ قاسم بن ابراهیم رسی ارائه کرده است. بنگرید به:
Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin 1965), pp.86-96.

۲ احمد بن سهل رازی، *اخبار فخ*، ص ۱۳۶.

۳ محمد بن منصور مرادی، *رأب الصدع*، ج ۱، ص ۸۲، ۱۴۹؛ ج ۲، ص ۸۷۸، ۸۹۲ به این مطلب مادلونگ در *دائره المعارف اسلام*، ذیل رسی نیز اشاره کرده است.

کرده بود، دعوت کند. مادلونگ معتقد است که این اخبار نادرست است و خود قاسم نیز قیام را از شرایط امامت نمی‌دانسته است، هرچند قاسم به مفهوم هجرت از دیار ظالمان و دوری از آن‌ها در زمانی که امکان قیام فراهم نباشد تأکید فراوانی کرده و ظاهراً دلیل قیام‌نکردن وی نامساعد بودن شرایط بوده و او نیز عملاً قیام را یکی از شرایط امامت می‌دانسته است.[۱]

در هر حال، اقامت وی در مصر فرصتی شد تا در آنجا با آرا و افکار دیگر فرق آشنا شود. همچنین وی برخی از آثار خود چون *الرد علی الزندیق اللعین ابن مقفع* و *الرد علی النصاری* را در هنگام اقامت در مصر تألیف کرده است. به نظر مادلونگ رسی در زمان اقامت در مصر با آرای کلامی متکلمان مسیحی آشنا شد که در تغییر اندیشه وی در باب صفات الهی و مسئلهٔ جبر و اختیار تأثیر داشته، هرچند درستی این مطلب محل تأمل است.[۲] ظاهراً فعالیتهای مشکوک قاسم بن ابراهیم در مصر باعث شد تا مجبور به ترک آنجا شود. وی حدوداً بعد از سال ۲۱۱ق مصر را ترک کرده است. رسی اواخر عمر خود را در املاکی در نزدیکی ذوالحلیفه به نام رس گذارند و در آنجا به تربیت شاگردان، نگارش آثار خود، و پاسخ‌دادن به نامه‌های دریافی‌اش پرداخت. محمد بن قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۷۹ق) در کتاب *الهجرة و الوصیة*، در تبیین مشروعیت و لزوم هجرت، به هجرت‌های قاسم بن ابراهیم رسی اشاره کرده و مفصلاً از هجرت‌های قاسم بن ابراهیم سخن گفته که در جایی دیگر ظاهراً از این مطالب سخن به میان نیامده است. محمد بن ابراهیم نوشته است که پدرش نخست به کوهی در نزدیکی مدینه به نام قُدس، که در سمت غرب بقیع قرار داشت، مهاجرت کرده است. محمد رسی دربارهٔ زمان این مهاجرت سخن صریحی نگفته، اما در اشاره به سن و سال خود و دیگر فرزندان رسی گفته که در آن هنگام خردسال بوده‌اند. با توجه به سال تولد محمد رسی در سال ۱۹۸، زمان مهاجرت وی باید حدود ۲۰۵ق یا کمی پیش یا

---

۱ همان‌گونه که جرار («تفسیر أبی الجارود»، ص ۷۸) اشاره کرده، اشارهٔ صریحی در نوشته‌های رسی به اینکه قیام یکی از شرایط امامت باشد نیامده، اما دو مفهوم هجرت و امر به معروف و نهی از منکر خالی از دلالت بر لزوم قیام نیست. رسی در *رسالة الهجرة للظالمین* به بیان نظرات خود دربارهٔ هجرت و لزوم آن در ترک دیار ستمگران در زمانی که امکان بیان حق نباشد پرداخته است. فرزند او محمد بن قاسم رسی (۲۰۰ - ۲۸۴ق) نیز در اثر مفصل خود به نام *الهجرة و الوصیة* به تبیین نظری مفهوم هجرت و مستندکردن آن به سنت نبوی و آیات قرآنی پرداخته است.

2 Wilferd Madelung, "al-Qasim ibn Ibrahim and Christian Theology," *ARAM*, 3 (1991), pp.35-44.
تشابه میان آرای کلامی قاسم بن ابراهیم با متکلم یهودی معاصرش، داود بن مروان، مشهور به مُقَمِّص نیز که متأثر از متکلم مسیحی، نونا نصیبی، بوده مورد اشاره استرومسا در تحقیق کتاب *عشرون مقالة* مقمص قرار گرفته است. آن‌گونه که مشهور است و شواهد متعددی نشان می‌دهد، زیدیان کوفه تا قرن سوم عموماً در این مسائل دیدگاه تشبیهی و جبری داشته‌اند.

بعد از آن باشد که با تاریخ ترک مصر که مادلونگ پیش‌تر پیشنهاد کرده، یعنی سال ۲۱۱ق، همخوانی ندارد. قاسم بن ابراهیم در یک جا از کوه‌ها و وادیه‌های اطراف مدینه ساکن نبوده و پس از کوه قدس به وادی رس و کوه آن رفت. پس از آن نیز بار دیگر به کوه اشعر از سلسله کوه‌های جهینه کوچید. بعدها او به درهٔ مزینه رفت و مدت زمانی طولانی در آنجا ماند و دربخشی از آنجا به نام سور درگذشت.

گفتهٔ مورخان و تراجم‌نگاران زیدی، که فقط از درگذشت او در رس سخن گفته‌اند، از باب توسع در به‌کارگیری نام مشهور برای تحدید جغرافیایی محل سکونت اوست. رسی در ۲۴۶ق در وادی سور درگذشت، اما جسد او در رس به خاک سپرده شد.[۱] قبر قاسم بن ابراهیم محل آمدوشد زیدیان بوده و دست‌کم تا قرن پنجم در منابع زیدی به زیارت قبر او تصریح شده، هرچند قبر وی تا مدت‌ها بعد نیز محل زیارت زیدیان یمنی، خصوصاً در ایام حج، بوده است.[۲] مفهوم هجرت و لزوم مهاجرت از سرزمین تحت حکم ظالمین، سوای اهمیت سیاسی، در تحول اندیشه‌های زهدگرایانهٔ قاسم نقش مهمی داشت و سنتی متداول در میان زیدیان یمنی شد و بعدها در میان گروه مطرفیه ساخت دارالهجره‌ها، که مکان‌هایی برای عبادت بودند، اهمیت مهمی داشته است.[۳]

۱ محمد بن قاسم رسی، *کتاب الهجرة و الوصیة*، ص ۳۷۱-۳۷۲. رسالهٔ اخیر در ضمن مجموعه‌ای از رساله‌ها و آثار دیگر محمد بن قاسم رسی به نام *مجموع کتب و رسائل الامام محمد بن القاسم الرسی*، تحقیق عبدالکریم احمد جدبان (صعده، مکتبة التراث الاسلامی، ۱۴۲۳/۲۰۰۲) منتشر شده است.

۲ در منابع زیدیه آثار متعددی به قاسم بن ابراهیم نسبت داده می‌شود که در خصوص انتساب برخی از این آثار به وی تردید جدی وجود دارد. از میان این آثار کتاب *الرد علی الروافض من اصحاب الغلو* و *الرد علی الرافضه* و کتاب *الکامل المنیر* آثاری هستند که در منسوب‌نبودن آن‌ها به رسی تردیدی وجود ندارد. در اثر نخست، از قاسم بن ابراهیم در کنار سه برادر دیگرش سخن رفته، اما کتاب متعلق به همان دوره و احتمالاً تألیف یکی از زیدیان کوفه باشد. کتاب *الکامل المنیر فی اثبات ولایه امیر المؤمنین علی بن ابی طالب*(ع)، همان‌گونه که مادلونگ نیز متذکر شده، تألیف یکی از عالمان امامی مذهب است و از اشاره‌ای در متن کتاب *الکامل المنیر* (ص ۲۲۵-۲۲۶) به خلفای عباسی، که در این فهرست تا معتضد (دورهٔ خلافت ۲۷۹-۲۸۹ق) سخن رفته، این کتاب را باید اثری از قرن چهارم باشد و مادلونگ نویسنده را عالمی امامی مذهب می داند. بنگرید به:

Madelung, *Der Imam al-Qasim*, pp.98-99, 102-103.

ظاهراً نخستین اشاره به انتساب کتاب *الکامل المنیر* به قاسم بن ابراهیم از سوی قاسم بن محمد (متوفی ۱۰۲۹؛ *الاعتصام*، ج ۱، ص ۳۵-۳۶، ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۱۳۳؛ ۱۴۱۷، ص ۸۳) باشد که در چند مورد از این کتاب با انتساب به قاسم بن ابراهیم رسی مطالبی نقل کرده است. انصاری در مقاله‌ای بر این اعتقاد است که کتاب *المنیر* از عالمی اسماعیلی مذهب است (حسن انصاری، «معرفی یکی از کهن‌ترین اسناد درباره امامت از یک نویسنده محتملاً اسماعیلی مذهب»، *بررسی‌های تاریخی در حوزهٔ اسلام و تشیع*، ص ۴۲۱-۴۳۹). برای بحث عام از انتساب آثار رسی به وی بنگرید به:

Madelung, *Der Imam al-Qasim*, pp. 96-152.

۳ اندیشه‌های زهدگرایانه در میان زیدیان ایرانی متأثر از سنت تصوف رایج در ایران تا حد زیادی مشهود است و سنت

←

تأثیر رسی در تکوین فقه زیدیه

مهم‌ترین گزارش از آثار فقهی رسی، در منابع زیدیه گفته‌های ابوطالب هارونی در کتاب *الافاده* است که در شرح‌حال رسی از آثار فقهی وی سخن گفته است. آرای فقهی قاسم بن ابراهیم به‌دست شاگردان وی در مجموعه‌ای حاوی پرسش آن‌ها و پاسخ قاسم بن ابراهیم به نام *المسائل* تدوین شده است. در قرن دوم و سوم، نگارش کتاب‌هایی با عنوان المسائل، که حاوی پرسش و پاسخ‌هایی میان پرسش‌گر و پاسخ‌دهنده بوده، از گونه‌های ادبی متداول میان امامیه و زیدیه بوده است. این‌گونه متون بعدها از کتاب‌های اساسی در تدوین فقه در میان زیدیه و امامیه بوده است.

از این‌گونه آثار کتابهای *المسائل جعفر بن محمد نیروسی*، *المسائل علی بن جهشیار*[1]، *المسائل عبدالله بن یحیی/ منصور قومسی*، *المسائل یحیی بن حسن عقیقی*، و *المسائل عبدالله بن جعفر کلاری* را می‌توان نام برد. این آثار در محافل زیدی کوفه در قرون سوم تا پنجم مشهور و شناخته‌شده و در دسترس بوده‌اند. ابوجعفر محمد بن منصور مرادی، که خود از شاگردان رسی بوده، نقش مهمی در تدوین آرای فقهی قاسم بن ابراهیم داشته و علاوه بر نقل مطالبی از خود رسی، در تدوین کتاب *امالی* احمد بن عیسی بن زید (متوفی ۲۴۷ق) از کتاب *المسائل* جعفر بن محمد نیروسی استفاده کرده و در حقیقت تمام متن این کتاب را به تفاریق در ضمن کتاب خود نقل کرده است. در صحت برخی آرای فقهی که ابوجعفر محمد بن منصور مرادی[2] و نیروسی به رسی منسوب کرده‌اند به دلیل

→ تصوف در میان زیدیان یمنی به نحو بارزی از میراث غزالی متأثر است و شخصیت بسیار مهم در زیدیان قرن هشتم ابراهیم بن احمد کینعی (متوفی ۷۹۳ق) است که نقش مهمی در ترویج اندیشه‌های صوفیانهٔ غزالی و سهروردی داشته و به این مطلب در شرح‌حال مفصل زندگی او، یعنی *صلة الإخوان فی حلیة برکة أهل الزمان*، اشاره شده‌است (بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۴؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۶۴-۶۵). برای بحثی از تداول تصوف در میان زیدیان ایران و یمن بنگرید به: حسن انصاری قمی، «کتابهای صوفیانه زیدیان ایرانی و یمنی»، *آینه میراث*، سال چهارم، شماره ۳ (زمستان ۱۳۸۰ش)، ص ۲۴-۲۹.

۱ مطالب خاصی از زندگی او در متون شرح‌حال‌نگاری زیدیه، جزآنکه وی کتاب *المسائلی* داشت که در آن پاسخ‌های رسی را به سؤالات خود گردآوری کرده، ذکر نشده است. بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۲۱۹-۲۲۰.

۲ ابوجعفر محمد بن منصور بن یزید مرادی مقری کوفی مهم‌ترین عالم و محدث زیدی و از شاگردان قاسم بن ابراهیم رسی است. وی آثار فراوانی در حدیث زیدیه تألیف کرده که بعدها اساس نگارش کتاب *الجامع الکافی* مشهور به *جامع آل محمد* نگاشتهٔ ابوعبدالله محمد بن علی بن عبدالرحمان حسنی (۳۶۷-۴۴۵) بوده است. برای شرح‌حال مرادی و برخی از آثار موجود او بنگرید به: ابن الوزیر، *الفلک الدوار*، ص ۵۶. عقیف بن حسن بن عفیف از عالمان زیدی قرن هشتم و معاصر امام زیدی المهدی علی بن محمد بن علی (متوفی ۷۷۲ یا ۷۷۳) بوده و در مکه به سال ۷۵۴ق کتاب *الجامع الکافی* را نزد شرف الدین ابی القاسم محمد بن حسین شقیف سماع کرده است و بعدها اختصاری از این کتاب با عنوان *تحفة الإخوان فی مذاهب أئمة کوفان* نگاشته است. بنگرید به: ابن الوزیر، *الفلک الدوار*، ص ۵۹-۶۱.

مخالفت نظر فقهی با سنت شناخته‌شدهٔ زیدیه و دیگر فقیهان علوی هم‌عصر رسی، کمی تردید است و شاید نظرات مذکور دیدگاه‌های اولیه یا برهه‌ای خاص از حیات رسی را منعکس کند.[۱] همچنین مرادی *کتاب المسائل* عبدالله بن جعفر کلاری و *کتاب المسائل* عبدالله بن منصور قُومَسی را در اختیار داشته و از آن‌ها چند نقل‌قول آورده است.[۲] ابوعبدالله محمد بن علی بن حسن بن علی کوفی علوی (متوفی ۴۴۵ق) در آغاز کتاب *الجامع الکافی* از تألیفات فقهی متداول قاسم بن ابراهیم رسی در میان زیدیهٔ کوفه سخن گفته و خود آنچه که در آغاز کتابش نام برده در ضمن نگارش کتاب خود از آن‌ها نقل‌قول کرده و مطالبی آورده است.[۳]

آراء فقهی قاسم بن ابراهیم، که در سنت زیدیه به قاسمیه شهرت داشته، تأثیر جدی در تکوین نظام فقهی زیدیه داشته و حتی در برهه‌ای عدول از آرای وی در میان خود زیدیه با تکفیر پیروان او روبه‌رو بوده است. تلاش برای تلفیق و جمع میان آرای قاسم بن ابراهیم و نواده‌اش الهادی الی الحق یحیی بن حسین (متوفی ۲۹۸ق) در سنت فقهی زیدیه امری مورد توجه بوده است. ابوالعباس حسنی در دو کتاب *النصوص* و *التخریجات* و ابوالحسین احمد بن حسین هارونی (متوفی ۴۱۱ق) در کتاب *التجرید فی فقه الامامین الاعظمین القاسم بن ابراهیم علیه السلام و حفیده الامام الهادی یحیی بن الحسین علیه السلام* سعی کرده‌اند تا آرای فقهی این دو را جمع کنند. با وجود اهمیت

---

۱ نظام فقهی قاسم بن ابراهیم مبتنی بر فقه مدینه است. مادلونگ (*دائرة المعارف اسلام*، ذیل رسی، قاسم بن ابراهیم) در اشاره به تفاوت آرای رسی با نظرات دیگر علویان از دو موضوع سخن گفته است. مطلب نخست نظر رسی در ضرورت‌نداشتن ذکر عبارت حی علی خیر العمل در اذان است. ظاهراً این خبر را تنها جعفر بن محمد نیروسی در *کتاب المسائل* خود نقل کرده باشد (مرادی، *رأب الصدع*، ج ۱، ص ۲۰۲. برای تداول ذکر این عبارت در اذان در میان زیدیان معاصر با رسی بنگرید به: مرادی، *رأب الصدع*، ج۱، ص ۱۹۶-۱۹۷) چراکه در متون دیگر زیدی چنین نظری از قول رسی نقل نشده و از قول او به ذکر این عبارت در اذان اشاره شده است (ابوالحسین هارونی، *الافادة*، ص ۵۵). مطلب دیگر در باب ارث خویشاوندان پدری (عصبه) است که دیدگاه رسی با مکتب مدنیه همانندی دارد و با نظر متداول شیعیان و زیدیان تفاوت دارد. رسی، همانند دیگر زیدیان، اجماع عترت (اهل بیت) را معتبر می‌دانسته است (مادلونگ، *دائره المعارف اسلام*، ذیل رسی). استناد زیدیه در باب حجیت قول عترت، حدیث ثقلین است. بنگرید به: عبدالله بن حمزه، *شرح الرسالة الناصحة*، ص ۱۰۰-۱۰۱، ۱۲۷-۱۳۰. زیدیه در مسئلهٔ ازدواج موقت قائل به حرمت می‌باشد هرچند قول خاصی در آن از قاسم در دست نیست، اما او نیز ظاهراً نظری همچون دیگر زیدیان در خصوص ازدواج موقت داشته باشد. جد مادری ابوعبدالله علوی، محمد بن حسن بن حسین بن عیسی علوی، کتابی به نام *إبطال المتعة* داشته که نسخه‌ای از آن در اختیار ابوعبدالله علوی بوده است.

۲ مرادی، *رأب الصدع*، ج ۲، ص ۷۱۹،۷۳۰، ۷۵۲،۷۸۱.

۳ نجاشی (*فهرست اسماء مصنفی الشیعة*، ص ۳۱۴) نیز از کتابی تدوین رسی یاد کرده که وی در آن روایاتی از جعفر بن محمد علیهما السلام به روایت موسی بن جعفر علیهما السلام نقل کرده است. رسی این روایات را به نقل از پدرش و افراد دیگر از موسی بن جعفر علیهما السلام روایت کرده است.

آرای فقهی قاسم بن ابراهیم آنچه امروز از آثار فقهی وی باقی مانده تنها نقل‌قولهایی در آثار فقهی زیدیه است و ظاهراً به دلیل انتقال‌نیافتن آثار مکتوب او به یمن، در دورهٔ انتقال این آثار از کوفه به آنجا، از بین رفته است. هرچند یک دلیل دیگر و محتمل در خصوص آثاری که عموماً در سنت اسلامی از میان رفته‌اند احتمال دربرداشتن مطالبی بوده که بعدها در سنت رسمی کنار گذاشته شده است و تنها موارد نقل‌شده در کتاب‌های بعدی با سنت‌های بعدی تطابق داشته است و احتمالاً بی‌توجهی و استنساخ‌نکردن باعث از میان رفتن آثار رسی شده باشد.

برخی از آراء کلامی رسی

اهمیت آثار کلامی قاسم بن ابراهیم در تکوین کلام زیدیه از چندین جنبه است. نخست، اولین نشانه‌های تغییر در دیدگاه‌های زیدیهٔ کوفه از مواضع جبرگرایانه و تشبیهی در آثار قاسم بن ابراهیم دیده می‌شود. اهمیت دیگر آرای کلامی قاسم بن ابراهیم در این است که نوادهٔ وی الهادی الی الحق یحیی بن حسین بن قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۹۸ق) با تأسیس دولت زیدیه در یمن به آرای کلامی و فقهی قاسم بن ابراهیم در میان زیدیان یمن و بخش عمده‌ای از زیدیان ایرانی (نواحی دیلم) پیرو آرای زیدیان یمنی رسمیت بخشیده است.[۱]

با این حال، همان‌گونه که مادلونگ و برخی محققان دیگر در تاریخ زیدیه اشاره کرده اند، نباید صرف وجود برخی تشابهات میان اصول متداول در میان معتزله و اندیشه‌های قاسم را به معنی تأثیرپذیری قاسم از معتزله دانست. به واقع همان‌گونه که مادلونگ در تحقیقی مفصل نشان داده است، قاسم بن ابراهیم دیدگاه‌های کلامی معتزله را با احتیاط‌ها و قیود خاصی پذیرفته است. عمدهٔ منابع برای بحث از آرای کلامی قاسم بن ابراهیم آثار کلامی اوست که در مجموعه ای گردآوری شده است و یکی از کهن‌ترین نسخه‌های خطی مشتمل بر آثار کلامی او مجموعه‌ای است که در کتابخانهٔ ملی برلین یافت می‌شود و در شعبان ۵۴۴ کتابت شده است، هر چند مجموعهٔ رسائل قاسم، که اکنون در دسترس است، در مجموعهٔ مذکور کاملاً یافت می‌شود. با این

---

۱ مهم‌ترین شاهد بر وجود گروه‌های پیروان قاسم بن ابراهیم در دیلم، خاصه بخش استنداریه، نام برخی از شاگردان او چون جعفر بن محمد نیروسی رویانی و رساله‌ای کلامی از قاسم بن ابراهیم است که در آن به پرسش‌های گروهی از مردم طبرستان پاسخ داده است. برای متن این رسالهٔ قاسم بن ابراهیم بنگرید به:

Abrahamov, Binyamin, "The Tabaristanis' question: edition and annotated translation of one of al-Kasim ibn Ibrahim's epistles," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11, 1988, pp.16-54.

حال مادلونگ بر این نظر است که برخی از آثار آمده در این مجموعه به خطا به قاسم بن ابراهیم نسبت داده شده و مجموعهٔ مذکور و تاریخ کتابت آن دلالت بر کهن‌ترین زمانی دارد که در سنت زیدیه تألیف آثار مذکور به قاسم بن ابراهیم نسبت داده شده است. در مجموعهٔ اخیر، همانند مجموعه‌های خطی دیگر آثار قاسم بن ابراهیم، اثری با عنوان کتاب *العدل و التوحید* وجود دارد که در آن در خصوص اصول پنج‌گانهٔ معتزله بحث شده است. با این حال، مادلونگ بر اساس برخی نشانه‌ها در متن، از جمله بحث خلق قرآن، معتقد است که این اثر از قاسم بن ابراهیم نیست، زیرا در آن به‌صراحت قرآن مخلوق خوانده شده و کسانی که عقیده‌ای جز این ابراز کرده اند مشرک و کافر معرفی شده‌اند. مادلونگ این اثر را متعلق به قرن چهارم و یا حتی بعدتر می‌داند که عالمی زیدی که متأثر از تعالیم معتزله بوده، آن را تألیف کرده است و به خطا اثری از قاسم بن ابراهیم تلقی شده، چراکه در مسئلهٔ خلق قرآن دانسته است که قاسم بن ابراهیم اگرچه عقیده به مخلوق‌بودن قرآن داشته، این مسئله را ابراز نمی‌کرده و قائلان به مخلوق‌نبودن قرآن را تکفیر نمی‌کرده است.[1]

قاسم بن ابراهیم معتقد به امامت فاضل بوده و از این رو علی علیه السلام را بعد از پیامبر به دلیل فاضل‌بودن جانشین آن حضرت می‌دانسته و خلافت سه خلیفه قبل از آن حضرت را نادرست می‌دانسته است،[2] هرچند وی نیز، همانند جارودیه، به وجود نص خفی در امامت علی

---

۱ ابوعبدالله محمد بن علی علوی (متوفی ۴۴۵ق) محدث و فقیه نامدار زیدی، در کتاب *الجامع الکافی* بحث مفصلی دربارهٔ عقیدهٔ متداول میان عالمان زیدی در خصوص خلق قرآن و دیدگاه‌های آن‌ها آورده است. به نوشتهٔ او، محمد بن منصور مرادی شاگرد نزدیک قاسم در *کتاب الجمله* نوشته است که قاسم بن ابراهیم قرآن را کلام خدا و وحی و تنزیل او می‌دانسته و از این حد فراتر نمی‌رفته است (کلام الله و وحیه و تنزیله و لا نتجاوز هذا الی غیره) و هرچند عقیده‌اش قول به خلق قرآن بوده اما آن را پنهان می‌کرده است (و کان یقول بخلق القرآن یضمر ذلک). این برخلاف صراحت عقیده به خلق قرآن در رسالهٔ *العدل و التوحید* است. به نظر مادلونگ رسالهٔ اخیر در زمانی بعد که زیدیان به جز مسئلهٔ امامت اصول کلامی معتزله را پذیرفته‌اند به رسائل قاسم منضم شده است. بنگرید به:
Wilferd Madelung,"Imam al-Qasim Ibn Ibrahim and Mutazilism," in Ulla Ehrensvärd and Christopher Toll, eds., *on Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday* (Stockholm, 1989), p.47.
برای متن رسالهٔ مذکور بنگرید به: قاسم بن ابراهیم الرسی، *مجموع کتب و رسائل الإمام القاسم بن ابراهیم الرسی*، دراسة و تحقیق عبدالکریم احمد جدبان (صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، ۲۰۰۱/۱۴۲۲)، ج ۱، ص ۵۸۱-۶۲۸ بحث مخلوق بودن قرآن در صفحات ۵۹۱-۵۹۲ آمده است.

۲ طبری، *المنیر*، ص ۲۴۳؛ المتوکل علی الله احمد بن سلیمان، *حقائق المعرفة*، ص ۴۸۶. در این دو منبع نقل شده که رسی در پاسخ به پرسش کسی که از او دربارهٔ دیدگاه مادرشان نسبت به خلفا پرسیده بوده گفته که او از آنان خشمگین بوده و ما نیز همچنین. مؤیدی (*لوامع الانوار*، ج ۳، ص ۲۳) از جمله اختصاصات صدیقه کبری سلام الله علیها حدیث

←

علیه السلام معتقد بوده است. این سخن آبراهاموف که در نوشته‌های رسی اشارهٔ صریحی وجود ندارد که وی معتقد بوده که علی علیه السلام به حکم پیامبر به جانشینی ایشان منصوب شده است، به دلیل بی‌اطلاعی آبراهاموف از عقاید زیدیه به نص خفی در این موضوع است.[۱] همچنین این گفتهٔ آبراهاموف که اعتقاد به نظریهٔ فاضل در اندیشهٔ رسی را متأثر از نظام دانسته نادرست است و این موضوع یکی از مباحث مطرح میان جارودیه و بتریه بوده است.[۲]

→ اغضاب (گفته پیامبر که فمن أغضبها فقد أغضبنی، و من آذاها فقد آذانی) را حدیثی متواتر نزد اهل حدیث دانسته و از اجماع اهل‌بیت بر درستی این حدیث سخن گفته است.

۱ برای مفهوم نص خفی و دیدگاه زیدیه دربارهٔ امامت علی علیه السلام بنگرید به: عبدالله بن حمزه، *شرح الرسالة الناصحة*، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۵۹؛ احمد بن یحیی مشهور به ابن مرتضی، *کتاب المنیة و الأمل*، ص ۲۰-۲۱، ۸۹-۹۵.

2 *Kasim b.Ibrahim on the proof of God's existence, Kitab al-Dalil al-kabir*, Edited by brahamov, B., Leiden, 1990, p.55.

مادلونگ معتقد است که *کتابهای الدلیل الصغیر* و *کتاب الرد علی الملحد*، که در ضمن آثار قاسم بن ابراهیم آمده، از آثار تألیفی خود قاسم نیست و نباید بر اساس آن‌ها به بحث دربارهٔ عقاید کلامی قاسم پرداخت، اما آبراهاموف هرچند این نکته را می پذیرد که کتاب‌های مذکور با کتاب *الدلیل الکبیر*، که از جمله آثاری است که به تألیف آن به قلم رسی اجماع شده است، تفاوت دارند، اما باز اصرار دارد که دو اثر مذکور نیز از آثار قاسم هستند. در خصوص دو کتاب اخیر آبراهاموف، هم‌عقیده با مادلونگ، معتقد است که کتاب *الدلیل الصغیر* و کتاب *الرد علی الملحد* ساختار و ماهیت معتزلی روشن‌تری از کتاب *الدلیل الکبیر* دارند. بنگرید به:

B. Abrahamov, "Al-Kasim Ibn Ibrahim's argument from design," *Oriens* 1986 (29-30), pp.259-284.



فصل سوم

شکل‌گیری امارت علویان درطبرستان

ورود زیدیه به طبرستان و دیلمان

فعالیت زیدیه در نواحی طبرستان، دیلمان، و گیلان پیوندی ناگستنی با ورود اسلام به این مناطق دارد. به دلیل موقعیت جغرافیایی مناطق خزری، در جریان فتوحات تنها بخش‌های اندکی از آن تحت سیطرهٔ مسلمان قرار گرفت.[1] در حقیقت، گسترش اسلام در مناطق خزری حاصل فعالیت‌های داعیان زیدی و گروه‌های حنبلی و دیگر مذاهب اسلامی بوده است، هرچند، برخلاف تصور متداول، در این مناطق سیطره و نفوذ اهل سنت بسیار بیشتر از زیدیان بوده است.[2] همچنین امارت‌های محلی موجود در مناطق مختلف، که پیشینهٔ آن‌ها به خاندان ساسانی می‌رسید، و حمایت این امیران نقش مهمی در قدرت‌گیری علویان در طبرستان و دیلمان داشته است.[3] با این همه، اطلاعات دربارهٔ

---

۱ بنگرید به: حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض*، ص ۱۷۳-۱۷۴. برای گزارشی از جریان فتوحات در مناطق طبرستان بنگرید به: ابن فقیه، *البلدان*، ص ۳۰۷-۳۰۹؛ ابوعبدالله محمد بن احمد المقدسی، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، وضع مقدمته و هوامشه و فهارسه محمد مخزوم (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸/۱۹۸۷)، ص۲۷۱-۲۸۶؛ ابوالفتح حکیمیان، *علویان طبرستان*، ص ۶-۲۴. برای گزارشی از جغرافیای تاریخی آمل و بناهای تاریخی آن بنگرید به: رابینو، *مازندران و استرآباد*، ص ۶۶-۸۱؛ منوچهر ستوده، *از آستارا تا آستاراباد*، ج ۴، بخش اول، ص ۱۱-۳۱. ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۶۱-۶۲ گزارشی از بنا آمل بر اساس روایات متداول در روزگار خود آورده است.

۲ در مورد مسئلهٔ مهاجرت علویان به ایران، خاصه طبرستان، همچنین بنگرید به: بهاء الدین قهرمانی نژاد شائق، *قیام سبزجامگان: مهاجرت و نهضت سادات علوی در ایران از آغاز تا تأسیس حکومت علویان طبرستان* (تهران: ۱۳۸۶ش)؛ مصطفی مجد، *تاریخ سیاسی اجتماعی علویان طبرستان*، ص ۲۹-۵۰، ۶۳-۷۶. مهم‌ترین متنی که می‌توان اطلاعات مهمی دربارهٔ روند مهاجرت سادات به طبرستان و دیلمان از آن به دست آورد کتاب *منتقلة الطالبیین* است.

۳ برای خاندان‌های حکومت‌گر در نواحی شمالی ایران بنگرید به: ابوالفتح حکیمیان، *علویان طبرستان* ، ص ۱-۶؛ ویلفرد ←

خاندان‌های محلی مناطق طبرستان، دیلمان، و گیلان اندک است.

صابی اشارات اندکی به خاندان‌های محلی گیلان کرده است. وی از چهار خاندان مهم گیلان نام برده است[۱]. ملوک باوند (فأولها و أشرفها قبیلة الملوک التی یقال لها شاهانشاه آوند/ باوند) که اجداد هروسندان بن تیرداد پادشاه جیل بوده‌اند و در بخش داخل گیلان حکم‌روایی می‌کردند. ۲. فاراوند که عهده‌دار امور حکومتی نبودند، اما از خاندان‌های تأثیرگذار بودند و با آل باوند ارتباط داشته‌اند. ۳. کیلان آداوند که در ناحیه‌ای به نام خانکجا امارت داشتند و نام چند فقیه ناصری برخاسته از این ناحیه را می‌شناسیم. ۴. قبیلهٔ هشاوند که روابط خوبی با رافع بن هرثمه برقرار کرده بودند.

در تقسیم‌بندی جغرافیایی مناطق خزری سه ناحیه را می‌توان از یکدیگر تمیز داد: طبرستان، دیلمان، و گیلان. طبرستان، که بخش اعظمی از مازندران کنونی را در بر می‌گیرد، در شرق قرار دارد و در مجاورت آن از یک سو جرجان و از سوی دیگر دیلمان قرار دارد.[۲] از شهرهای مشهور طبرستان می‌توان به تمیشه، نکا، فریم، لفور، ساریه، ترنجه، مامطیر (بابلسر کنونی)، و آمل اشاره کرد.[۳] تمیشه دورترین محل از آمل و آخرین شهر طبرستان در مجاورت جرجان است. بخشی از طبرستان که استانداریه نامیده شده، و شامل شهرهای رویان، نیروس، و کلار بوده است، از مناطقی بوده که زیدیه از دیرباز در آنجا نفوذ داشته است. شهر آمل، که والیان طبرستان در آنجا اقامت داشتند، از اهمیت سیاسی بسیار برخوردار بوده و مرکز سیاسی طبرستان به شمار می‌رفته است. در غرب آمل شهرهای ناتل و شالوس قرار داشته است. شالوس منطقهٔ ثغر نشین دیلم بوده است، چراکه

→ مادلونگ، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، *تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان*، ج ۴، ص ۱۷۲-۱۷۹، ۱۸۴-۱۹۰، ۱۹۳-۱۹۶؛ صادق سجادی، «آل باوند»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱، ص ۵۸۵-۵۹۷.

۱ *المنتزع التاجی*، ص ۱۳-۱۴.

۲ جرجان در اینجا ارتباطی با گرگان فعلی ندارد. در حقیقت، شهر گرگان فعلی شهر قدیم استراباد است. اکنون ویرانه‌هایی در سه کیلومتری شهر گنبد کابووس قرار دارد که جرجان کهن است و مدفن یحیی بن زید بن علی در آنجا قرار دارد. دربارهٔ جرجان به طور عام بنگرید به: رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در جرجان و استرآباد* (مشهد، ۱۳۸۳ش).

۳ دربارهٔ وجه تسمیهٔ طبرستان، ابن فقیه همدانی (*البلدان*، ص ۳۰۱-۳۰۲) علت آن را سرسبزی و درخت فراوان آن دانسته و گفته که ساکنان آن برای دیدن زمین به قطع درختان با تبر مجبور شده‌اند که در نتیجه منطقه به طبرستان شهرت یافته است. قول دیگر ابن فقیه (همان، ص ۳۰۲)، که سابقهٔ تاریخی طبرستان را به ایران پیش از اسلام می‌رساند، حاکی از آن است که در زمان کسری (ظاهراً خسرو پرویز) گروهی از زندانیان را به آنجا فرستاند و آن‌ها طلب طبر کردند و این باعث شهرت آن منطقه به طبرستان شد. رابینو اشاره کرده که طبر در زبان محلی به معنی کوه است و بر این اساس معنی طبرستان به معنی کوهستان است. بنگرید به رابینو، *مازندران و استراباد*، ص ۲۱.

ساکنان دیلم دیرتر از طبرستان اسلام آورده‌اند. در مناطق کوهپایه‌ای شهر کلار، که آن نیز ثغر بوده، در کنار شهر کوچک سعید آباد قرار داشته است. پس از سعید آباد، رویان قرار داشته که بزرگ‌ترین شهر دیلم بوده است. بعد از کوه‌های ونداد هرمز، کوه‌های شروین قرار داشته که خاندان قارن بر آن حکم‌روایی می‌کردند. سپس دیلم قرار داشته و بعد از آن جیلان یا گیلان.[۱]

بخش دیلم، که بعدها ناصر اطروش در آنجا فعالیت‌های فراوانی برای پراکندن اسلام انجام داده، دارای دو شهر کلیدی به نام‌های هوسم (هوشم) و کیلاکجان است که تا قرن‌ها بعد از سقوط حکومت علویان طبرستان برخی خاندان‌های زیدی عهده‌دار امارت محلی آنجا بوده‌اند. نواحی گیلان، که دو شهر مشهور رشت و لاهیجان در آن قرار دارند، کمتر متأثر از نفوذ زیدیه بوده‌اند، هرچند شهر لاهیجان در قرون پنجم و ششم یکی از مراکز مهم زیدیان طرفدار ناصر اطروش بوده است.

از اشارات و نام برخی پیروان قاسم بن ابراهیم رسی چون جعفر بن محمد نیروسی، که *کتاب المسائل* او یکی از منابع مهم برای شناخت عقاید فقهی رسی بوده، می‌دانیم که در قرن سوم زیدیان در برخی از مناطق خزری، خاصه بخش استانداریه (بخش غربی طبرستان)، نفوذ کرده و پیروانی به دست آورده است.[۲] در مناطق شرقی طبرستان، خاصه بخش دیلمان و حتی در شهرهایی چون آمل، گروه‌های مهمی از اهل سنت، خاصه حنابله، نفوذ کرده و گسترش فراوانی یافته بودند که بعدها منازعات جدی میان این گروه‌ها با زیدیان درگرفته است. در شهرهای کلیدی طبرستان و حتی آمل نیز جمعیت فراوانی از اهل حدیث، شافعیان[۳]، و گروه‌های حنفی نیز وجود داشته که به نظر می‌رسد در شهر آمل سیطره و غلبه با آن‌ها بوده است و زیدیان در آمل دراقلیت بوده‌اند.[۴]

---

۱ هرچند گاه برخی از این شهرها، همچون رویان، به دلیل اهمیت ویژه منطقه‌ای جداگانه تلقی می‌شده است و در اصطلاح جغرافی‌دان‌های قدیم از آن به کوره یاد شده است. بنگرید به ابن فقیه، *البلدان*، ص ۳۰۴.

۲ در میان شاگردان و اصحاب المؤید بالله نیز از شخصی به نام حسن بن زید نیروسی یاد شده است که از بزرگان اصحاب هارونی بوده است. ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۳۶-۳۷.

۳ برای شرح‌حال برخی از عالمان برجستهٔ شافعی عموماً اهل آمل بنگرید به: عبدالوهاب بن علی السبکی، *طبقات الشافعیة الکبری*، تحقیق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو (قاهره، ۱۳۸۵-۱۹۶۶/۱۳۸۶-۱۹۶۷)، ج ۴، ص ۷۷-۷۸، ۱۱۹، ۲۰۷-۲۰۸، ۲۶۳، ۳۴۹-۳۵۶، ۳۶۷-۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰، ۱۲، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۵۱-۱۵۳، ۲۳۵-۲۳۷، ۲۹۱-۲۹۲. شرح‌حال بسیاری از عالمان شافعی و حنفی اهل آمل را در کتاب *تاریخ جرجان* سهمی جرجانی نیز می‌توان دید.

۴ برای گزارش کلی از وضعیت جغرافیایی طبرستان بنگرید به: ابوالفتح حکیمیان، *علویان طبرستان*، ص ۲۵-۴۷. برای گزارشی از تاریخ سیاسی علویان طبرستان بنگرید به: محمد صابر خان، «آغاز تاریخ مذهب شیعه ی زیدی در دیلمان و گیلان»، *آینده*، ترجمه احمد آرام، سال ششم، خرداد- تیر ۱۳۵۹ش، شماره‌های ۳-۴، ص ۱۸۱-۱۸۸ (بخش اول)؛

←

نخستین علوی مهاجر به مناطق دیلم یحیی بن عبدالله بن حسن بن حسن است که در زمان هارون الرشید به دیلمان و پادشاه آن‌ها پناه برد. یحیی بن عبدالله بن حسن بعد از قیام ناموفق حسین بن علی فخی در سال ۱۶۹ق، همانند دیگر برادرانش که از آن معرکه جان به در برده بودند و هرکدام به سویی گریخته بودند، به طبرستان پناه آورد.[۱] حضور وی تأثیر چندانی در ترویج تشیع زیدی در آن مناطق نداشته و یحیی بعد از آنکه عهدنامه‌ای از هارون، که در آن از امان‌دادن به او سخن رفته بود، دریافت کرد دیلمان را ترک کرد. اما خاطرهٔ مهاجرت وی به دیلمان و دشواری دست‌یابی خلافت عباسی به او در ذهن علویان دیگر، که در آن ایام منازعات جدی با عباسیان داشتند، باقی ماند.[۲]

حسن بن زید و تأسیس امارت علویان طبرستان

بر اساس گزارش طبری که صابی نیز همان را به صورت تلخیص‌شده تکرار کرده است،[۳] پس از قتل یحیی بن عمر بن یحیی بن حسین بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب در سال ۲۵۰ق، به دست حسین بن اسماعیل، سردار محمد بن عبدالله بن طاهر، خلیفهٔ عباسی المستعین بالله، قطعه‌ای از اراضی استانداریه (ناحیه‌ای در کلار و چالوس) را به اقطاع امیر طاهری بخشید. در آن ایام، سلیمان بن عبدالله بن طاهر امارت برخی نواحی طبرستان را در اختیار خود داشت، البته فردی که عملاً عهده‌دار امارت بود محمد بن اوس بلخی بود. محمد بن اوس نیز فرزندان و خویشان خود را بر مناطق مختلف حاکم کرده بود که به دلیل کم تجربگی آن‌ها نارضایتی‌های فراوانی ایجاد شده بود. محمد بن عبدالله بن طاهر برادر کاتبش به نام جابر بن هارون نصرانی را به حیازت و

← *آینده*، سال ششم، مرداد- شهریور ۱۳۵۹ش، شماره‌های ۵-۶، ص ۳۴۸-۳۵۷ (بخش دوم)؛ ترجمهٔ دیگر این مقاله با این مشخصات منتشر شده است: م.س. خان، «تاریخ صدر تشیع زیدی در دیلمان و گیلمان»، ترجمه حسن لاهوتی، *فرهنگ*، کتاب اول، پاییز ۱۳۶۶ش، ص ۱۸۵-۲۰۰.

۱ دولت ادریسیان در شمال آفریقا و مغرب نیز به دست ادریس بن عبدالله بن حسن، که بعد از قیام فخ به آنجا پناه برده بود، تأسیس شد. برای دولت ادریسیان بنگرید به: ابن فقیه، *مختصر البلدان*، ص ۸۱-۸۲؛ احمد بن سهل رازی، *اخبار فخ*.

۲ الصابی، *المنتزع*، ص ۱۷. برای تفصیل اخبار یحیی بن عبدالله بنگرید به احمد بن سهل رازی، *أخبار فخ*، ص . از علویانی که پیش از حسن بن زید به آمل مهاجرت کرده محمد بن جعفر بن هارون بن اسحاق بن حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب است که رافع بن لیث وی را در آمل به شهادت رسانده است. به نوشتهٔ بخاری (*سر سلسلة العلوية*، ص ۲۶) قبر او تا روزگار او باقی بوده و محل توجه و زیارت بوده است.

۳ الصابی، *المنتزع*، ص ۱۸-۲۱. برای تحلیلی از این گزارش ها بنگرید به: ابوالفتح حکیمیان، *علویان طبرستان*، ص ۷۴-۸۰. صفدی در کتاب *الوافی بالوفیات*، ج ۱۲، ص ۲۰-۲۲ گزارش مختصری دربارهٔ حسن بن زید آورده است.

سرپرستی اقطاعات خود فرستاد. اقدامات جابر بن هارون در توسعه‌دادن اقطاع امیر باعث رنجش و در سختی قرارگرفتن ساکنان محلی شد که درنهایت به درگیری میان او و برخی از زیدیان انجامید و در پی آن مجبور شد به نزد سلیمان بن عبدالله بن طاهر، که در ساریه سکونت داشت، بگریزد.[۱]

زیدیان نیز به دنبال رهبری برای به‌دست‌گرفتن قدرت به سراغ یکی از علویان به نام محمد بن ابراهیم بن علی بن عبدالرحمن بن قاسم بن حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب، که در روستای کچور رویان سکونت داشت، رفته و از او خواستند تا عهده‌دار امارت آن‌ها گردد.[۲] محمد بن ابراهیم از قبول پیشنهاد آن‌ها سرباز زد، امّا آن‌ها را به یکی دیگر از علویان ساکن در ری، یعنی حسن بن زید بن اسماعیل بن حسن بن زید بن محمد بن اسماعیل بن حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب[۳] که شوهر خواهر او بود، معرفی کرد و او را فردی شایستهٔ زعامت معرفی کرد. ابن اسفندیار، که احتمالاً نسخه‌ای کامل از کتاب *التاجی* را در اختیار داشته، شرح این واقعه را چنین آورده است:

> ... ساداتی که خلاص یافته بودند روی به کهستان‌های عراق و فراشوذگر نهادند و متنکر می‌نشستند بهر طرف تا مردم دارفو و لپرا از ظلم و ناجوانمردی محمد بن اوس ستوه شدند و بهر وقت ساداتی را که بنواحی ایشان نشسته بودند، می‌دویدند و زهد و علم و ورع ایشان را اعتقاد کردند و گفتند آنچه سیرت مسلمانی است با سادات است، اهل دیگر رستاق‌ها را که بدیشان متصل بود یار گرفتند پیش محمد بن ابراهیم بن علی بن عبدالرحمن بن القاسم بن الحسن بن زید بن الحسن امیر المؤمنین علی علیه السلام شده، که

۱ دو تن از مهم‌ترین رهبران این قیام محمد بن رستم کلاری و محمد بن شهریاران رویانی بودند و ابن فقیه تصریح کرده که این دو به عقیدهٔ زیدیه بوده‌اند (همو، *البلدان*، ص ۳۱۲). ابن حوقل (*صورة الارض*، ص ۳۸۱) در اشاره به اهمیت شهر آمل و ساریه نوشته است که شهر ساریه در قدیم محل اقامت والیان طبرستان بوده اما در روزگار او شهر آمل اقامتگاه و محل استقرار والیان بوده است و شهر آمل را بزرگ‌ترین شهر طبرستان معرفی کرده است.

۲ ظهیر الدین مرعشی (متوفی ۸۹۲ق) اشاره کرده که قبر محمد بن ابراهیم در بقعهٔ روستای صالحان کچور در روزگار وی مشهور است و آن را به نام سید محمد کیا دبیر صالحانی / سلطان کمیدور می‌شناسند. *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، ص ۱۲۹.

۳ مشهور به حالب / جالب الحجاره که احتمالاً لقب پدربزرگ وی (اسماعیل بن حسن بن زید) بوده است. در هر حال، دربارهٔ معنی این کلمه اختلاف نظر است. برای برخی توجیهات دربارهٔ این اصطلاح بنگرید به: بیهقی، *لباب الانساب*، ج ۱، ص ۲۴۶. شاید این لقب ارتباطی با برخی از توصیفاتی که صفدی (*الوافی بالوفیات*، ج ۱۲، ص ۲۰) دربارهٔ او آورده داشته باشد. صفدی، که احتمالاً مطالب خود دربارهٔ حسن بن زید را از کتاب *اخبار الخلفاء* صولی اخذ کرده، در اشاره به توانایی‌های خاص بدنی حسن بن زید نوشته که وی یک بار عطسه‌ای کرد که از ترس صدای آن مؤذن از مناره به زمین افتاد و مرد. یا آنکه قوی‌ترین ستوران نیز بیش از دو فرسخ توان حمل وی را نداشته‌اند.

در قصبه رویان سکونت داشت، از او درخواست کردند که ما بر تو بیعت کنیم مگر ببرکات تو این ظلم خدای از ما بردارد. گفت: من اهلیت خروج ندارم، اما مرا دامادی است که خواهرم را دارد، شجاع و کافی و عالم و حرب‌ها دیده و وقایع و حوادث را پس پشت کرده، بشهر ری، اگر نبشته من آنجا برند او قبول کند و بمدد و قوت او شما را مقصودی برآید. مهتر آن قوم و رئیس و مقدم جماعت عبدالله بن وندا امید بود، در حال نامه فرمود، نبشت و قاصد گیسل کرد.[۱]

حسن بن زید، که در مدینه به دنیا آمده بود، در پی دشوارشدن اوضاع حجاز و عراق و روی‌کارآمدن متوکل عباسی و سیاست‌های ضد علوی او (تخریب مرقد امام علی و حسین بن علی علیهما السلام و دیگر مزارهای علویان) به ری مهاجرت کرد و در آستانهٔ شورش مردم طبرستان در آنجا سکونت داشت. احتمالاً حسن بن زید از جمله علویان همراه با یحیی بن عمر بن یحیی بن حسین بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب بوده باشد که در کوفه قیام کرده بود و سردار طاهری حسین بن اسماعیل قیام او را سرکوب کرده بود. حسن بن زید نیز، همچون بسیاری از ساداتی که از این واقعه جان سالم به در برده بودند، در ری اقامت گزیده بود.

حسن بن زید با درخواست مردم رویان موافقت کرد و به همراه گروهی از علویان ساکن در ری به سوی رویان حرکت کرد. وی نخست در سعید آباد سکنی گزید و بعد از آن مردم آنجا با وی بیعت کردند. در نخستین اقدام، کارگزاران محمد بن اوس را بیرون کرده و به سوی ساریه حرکت کردند. همچنین گروه‌های زیدی شهر کلار نیز بلافاصله و در روز سه شنبه، بیست و پنجم رمضان ۲۵۰ق با او بیعت کردند. همین‌گونه مردمان شهر چالوس و نیروس نیز با فرستادن نمایندگانی به نزد حسن بن زید با او بیعت کردند. علویان ساکن در آن مناطق همراه با محمد بن ابراهیم به استقبال حسن بن زید شتافتند. حسن بن زید در پنجشنبه بیست و هفتم ماه رمضان به کجو رسید و نماز عید فطر را در مصلی آن شهر به جا آورد.

حسن بن زید، در نخستین اقدام خود، محمد بن عباس، علی بن نصر، و عقیل بن مسرور را به چالوس نزد حسین بن محمد مهدی حنفی فرستاد. او دعوت حسن بن زید را اجابت کرد و مردم

---

۱. صفدی (*الوافی بالوفیات*، ج ۱۲، ص ۲۰-۲۱) اشارات اندکی دربارهٔ حسن بن زید آورده و اشاره کرده که وی در عراق مقیم بوده است که البته مقصود وی شهر ری و عراق عجم است. صفدی (*الوافی*، ج ۱۲، ص ۲۱-۲۲) نمونه‌ای از اشعار وی را نیز نقل کرده است.

شهر را به بیعت با حسن بن زید برانگیخت. حسن بن زید برای فتح آمل، که مرکز حکومتی طبرستان بود و محمد بن اوس نیز در آنجا اقامت داشت، با لشکر خود بدان سوی حرکت کرد. در نبرد کوتاهی حسن بن زید توانست شهر را فتح کند و محمد بن اوس به ساریه گریخت. حسن بن زید به تحکیم موقعیت خود و جمع‌آوری مالیات و گردآوری سپاه پرداخت و به ساریه شتافت. در آنجا درگیری شدیدی میان او و محمد بن اوس و سلیمان رخ داد که با پیروزی حسن بن زید پایان یافت. سلیمان نیز به جرجان گریخت. در پی کوشش‌های حسن بن زید، او توانست در مدتی کوتاه بر بخش‌هایی از طبرستان تسلط یابد. همچنین حسن بن زید توانست مدت کوتاهی بر شهرهای دیگر عراق عجم چون ری، زنجان، قزوین، و قومس تسلط یابد.

اقدامات عمرانی و مذهبی حسن بن زید

از اقدامات جدی حسن بن زید تلاش برای گسترش اسلام در نواحی مختلف طبرستان بود. ابن حوقل در اشاره به نقش حسن بن زید در گسترش اسلام در دیلم می‌نویسد که مردمان دیلمان در دو قرن اول بر دین پیشین خود باقی بودند و به این جهت مورد هجوم مناطق مجاور خود چون قزوین- که در آن ایام منطقه‌ای ثغرنشین به دلیل اسلام نیاوردن دیلیمان بود- قرار می‌گرفتند و زنان آن‌ها در این حملات اسیر می‌شدند. ابن حوقل همچنین اشاره کرده که، در ایامی که او کتاب خود را به رشته تحریر درآورده، هنوز مردمی در دیلم هستند که اسلام نیاورده‌اند.[۱] همچنین حسن بن زید بخش‌نامه‌ای به نواحی مختلف فرستاد که مبین نظرگاه‌های کلامی و اعتقادی اوست. ابن اسفندیار، که احتمالاً به کتاب *التاجی* دسترسی داشته[۲]، بخشی از بخش‌نامهٔ وی را آورده که در آن تاکید بر عمل به سنت نبوی و آنچه از شیوهٔ امیرالمؤمنین مسلم تلقی می‌شده، بود. و از اظهار عقیده به جبر و تشبیه نهی شده و بر اجرای شعائر دینی بر اساس سنت زیدی، همچون ذکر حی علی خیر العمل در اذان، تأکید شده است.

اقدامات حسن بن زید و سیطره‌یافتن وی بر طبرستان امری نبود که طاهریان از کنار آن

---

۱. ابن حوقل، *صورة الارض*، ص ۳۷۷.

۲. بر اساس برخی نقل‌هایی که ابن اسفندیار آورده، می‌دانیم که وی نسخه‌ای از *کتاب التاجی* را، که در آن به تفصیل احوال حسن بن زید و برادرش محمد بن زید درج شده بود، در اختیار داشته است. خلاصه‌کنندهٔ یمنی کتاب *التاجی* به دلیل بی‌اهمیت‌دانستن احوال حسن بن زید و محمد بن زید، که در سنت زیدیان یمنی امام شناخته نمی‌شوند، این اخبار را حذف کرده است.

بگذرند. همچنین سلیمان بن عبدالله بن طاهر نیز درصدد بازپس‌گیری امارت خود بود. از این رو سعی کرد تا با هم‌پیمان‌شدن با اسپهبد جبال، قارن بن شهریار، و با کمک گروهی دیگر از سرداران طاهری، چون محمد بن نوح، امارت ازدست‌رفته خود را باز پس گیرد. ازدست‌دادن طبرستان و جرجان سوای اهمیت کلیدی شهر جرجان، که شهر اصلی در راه کاروان‌های بازرگانی خراسان به ری و عراق بوده، به دلیل محصول فراوان ابریشم جرجان و طبرستان بوده است. ابن حوقل در ذکر اهمیت تولیدات اقتصادی طبرستان اشاره کرده که محصول ابریشم در تمام مناطق طبرستان تولید می‌شده و اهمیت فراوان اقتصادی داشته است[۱]، اما میزان محصولات تولیدشدهٔ ابریشم در جرجان و کیفیت آن، که به تعبیر ابن حوقل اصل ابریشم طبرستان از جرجان است، با میزان تولیدات ابریشم طبرستان برابری، بلکه برتری داشته است. در تمام دوران سلطهٔ علویان، منازعات جدی میان آن‌ها و طاهریان و سامانیان در تسلط بر شهر جرجان وجود داشته است.[۲]

در آن ایام، حسن بن محمد عقیقی، که در ساریه به امارت از سوی حسن بن زید مشغول بود، از حرکت آن‌ها مطلع شد و حسن بن زید نیز گروهی را به کمک وی فرستاد. محمد بن نوح در آغاز توانست موفقیت‌هایی به دست آورد. محمد بن نوح در پی موفقیت‌های خود به سلیمان بن عبدالله بن طاهر، که در استراباد سکونت داشت، پیوست و هر دو به جرجان رفتند و امید آن داشتند که در آنجا، با توجه به سنی‌نشین بودن شهر، بتوانند سپاه بیشتری برای مقابله با حسن بن زید فراهم کنند. ناکامی سلیمان در جمع‌آوری سپاه باعث شد تا او، که اینک شاهد موفقیت‌های بیشتر حسن بن محمد عقیقی در سرکوب گروه‌های هوادار سلیمان بود، از ادامهٔ نبرد صرف‌نظر کند و جرجان را ترک کند و سیطرهٔ حسن بن زید بر طبرستان تثبیت شود.

اهمیت سیاسی - راهبردی جرجان، که شهری کلیدی در مسیر تجاری خراسان بود، باعث شد تا حسن بن زید به اندیشهٔ فتح آن بیافتد. وی بعد از تثبیت سیطرهٔ خود بر طبرستان، در روز چهارشنبه سوم ذی الحجه ۲۵۳ق محمد بن ابراهیم را به همراه گروهی از دیلمیان برای فتح جرجان روانه کرد. محمد بن ابراهیم جرجان را فتح کرد، اما به دلیل آنکه دیلمیان همراه او وی را تنها گذاشتند مجبور به ترک جرجان شد و به ساری بازگشت (اول ربیع الاول). حسن بن زید،

---

۱ *صورة الارض*، ص ۳۸۱.

۲ حضور جماعت‌های یهودی نیز در جرجان و برخی شهرهای طبرستان احتمالاً به تجارت ابریشم، که بسیار پرسود بوده، ربط داشته است.

که در ساری اقامت داشت، در اندیشه نبرد با اسپهبد جبال بود که پیش‌تر طاهریان را برضد او یاری کرده بود. وی به قلمرو قارن بن شهریار لشکر کشید و محصولات دروشدهٔ قارن را سوزاند و اقامتگاه‌های هواداران او را خراب کرد. بعد از بازگشت به ساری، جَستان بن وهسودان کسی را به نزد حسن بن زید فرستاد و او را تحریک به فتح ری کرد. حسن بن زید نیز احمد بن عیسی بن علی بن حسن را برای فتح ری به نزد جستان روانه کرد. پس از فتح ری، حسن به اندیشهٔ فتح جرجان افتاد و با روانه‌کردن سپاهی به فرماندهی محمد بن ابراهیم بار دیگر جرجان به قلمرو علویان منضم گشت. پس از آن محمد بن زید به امارت جرجان منصوب شد و تا پایان روزگار حسن بن زید به امارت آن شهر باقی ماند.

سقوط جرجان و اهمیت آن شهر موجب شد تا خلیفهٔ عباسی از یعقوب بن لیث صفاری، که حسن برخی از مخالفان او را پناه داده بود، بخواهد تا به نبرد با حسن بن زید بشتابد. یعقوب نیز در سال ۲۶۰ق به طبرستان لشکر کشید و چهار ماه در آنجا ماند. حسن بن زید از رویارویی مستقیم با یعقوب خودداری کرد و از ساری به آمل و پس از آن به رویان عقب نشست. وی سیاست زمین‌های سوخته را برای مقابله با یعقوب در پیش گرفت و این باعث شد تا یعقوب با دشواری فراوانی برای تأمین آذوقهٔ سپاهش مواجه شود و مجبور به بازگشت شود.

مشکل جدی حسن بن زید با فرزند قارن بن شهریار، اسپهبد رستم، بود که اینک جانشین پدر شده بود و سر ناسازگاری با حسن بن زید داشت. وی در سال ۲۶۶ق با احمدبن عبدالله خجستانی، امیر نیشابور، هم‌دست شد و قصد نبرد با حسن بن زید را کرد. با تدبیر محمد بن زید رستم شکست خورد و خُجَستانی مجبور به بازگشت به نیشابور شد. اندکی بعد، لیث بن فنه و رستم بن قارن سر به شورش برداشتند که سرکوبی آن‌ها دل‌مشغولی سال‌های آخر حیات حسن بن زید بود. تثبیت اوضاع سیاسی در طبرستان باعث شد تا سادات از دیگر مناطق به قلمرو حسن بن زید مهاجرت کنند.

امارت داعی صغیر محمد بن زید

با مرگ حسن بن زید در دوشنبه سوم رجب ۲۷۰ق، پس از یک سال بیماری در شهر آمل،[۱]

---

۱ به نوشتهٔ ظهیر الدین (*تاریخ طبرستان*، ص ۱۳۷) داعی را در محلهٔ راست کوی شهر آمل به خاک سپردند که قبر او در روزگار ظهیرالدین شناخته شده و معمور بوده است.

منازعاتی بر سر جانشینی او رخ داد.[1] حسن بن زید در بستر مرگ از ابوالحسین احمد بن محمد بن ابراهیم، که داماد حسن بن زید بود، خواست تا نامه‌ای به محمد بن زید نوشته و او را از شدت بیماریش مطلع کند و او را برای عهده‌دارشدن جانشینی خود به آمل فرا خواند. ابوالحسین در اجرای خواستهٔ حسن بن زید تعلل کرد تا حسن بن زید درگذشت. ابوالحسین سپس به نام خود خطبه خواند و موضوع جانشینی محمد بن زید را نادیده گرفت. محمد بن زید با شنیدن خبر وفات برادرش به آمل لشکر کشید، اما ابوالحسین بسیاری از اطرافیان محمد بن زید را تطمیع کرده بود و آن‌ها وی را تنها گذاشتند و محمد بن زید مجبور به بازگشت به جرجان شد. اما هواداران ابوالحسین مانع ورود او به جرجان شدند و محمد مجبور به اقامت در مکانی به نام زوین شد.

در این هنگام رافع بن هرثمه به کمک محمد بن زید شتافت و با محمد بن زید هم‌پیمان شد و محمد توانست ابوالحسین را، که در ساریه سکونت داشت، در نبردی شکست دهد (چهارشنبه، بیست و پنجم جمادی الاولی ۲۷۱ق). ابوالحسین از ساریه به آمل گریخت و پس از جنگ و گریز محمد بن زید توانست ابوالحسین را پیدا کند و او را، که مردم طبرستان از شیوهٔ امارتش نیز ناراضی بودند، به قتل رساند. سرانجام ابوعبدالله محمد بن زید بن محمد بن اسماعیل بن حسن بن علی بن ابی طالب مشهور به داعی الی الحق و داعی صغیر توانست خود امارت علویان را برعهده گیرد.

اطلاع چندانی دربارهٔ تاریخ تولد و روزگار جوانی محمد بن زید در دست نیست. احتمالاً وی پیش از آمدن به طبرستان به همراه خانوادهٔ خود در عراق اقامت داشته است.[2] محمد در راه طبرستان در ۲۵۳ق به شنبله نزدیک دماوند رسید و سه سال بعد برادرش حسن بن زید به او پیوست. نام محمد در درگیری میان علویان طبرستان و یعقوب بن لیث صفاری در ۲۶۰ق آمده و از وی به عنوان اسیر یعقوب یاد شده است.[3] وی بار دیگر به دست یعقوب اسیر شد، اما بعد از آنکه یعقوب قصد ترک طبرستان را کرد او را به همراه دیگر علویان در بند خود رها کرد. محمد بن زید در ۲۶۳ق برای دیدن مادرش به طبرستان رفت و بعد از آن برای یاری محمد بن ابراهیم، داماد حسن

---

۱ حمزة بن حسن الاصفهانی، *تاریخ سنی ملوک*، ص ۱۷۴؛ ابوالفتح حکیمیان، *علویان طبرستان*، ص ۸۹-۹۱. اصفهانی اشارات اندکی به علویان طبرستان آورده که در عین حال بسیار دقیق است. در متن فعلی تلخیص *التاجی*، حوادث بعد از مرگ حسن بن زید و تسلط‌یافتن محمد بن زید، بسیار مختصر شده است. بنگرید به: الصابی، *المنتزع*، ص ۲۱. ابونصر بخاری (*سر سلسلة العلویة*، ص ۲۶-۲۷) گزارش کوتاهی از حسن بن زید و منازعات او با برخی علویان که به دست او کشته شده‌اند ارائه کرده است. ابن فند (*مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۵۴۴-۵۴۶) اشارات کوتاهی به حسن بن زید آورده است.

۲ الصفدی، *الوافی بالوفیات*، ج ۱۲، ص ۲۱.

۳ الصفدی، همانجا. حسن بن زید شعری در اشاره به اسارت برادرش سروده است.

بن زید، به جرجان شتافت، اما علویان در این نبرد در مقابل سردار طاهری، اسحاق شاری، شکست خورده و مجبور به ترک جرجان شدند. حسن بن زید در ۲۶۶ق جرجان را پس گرفت و محمد را برای سرکوبی قیام رستم بن قارن باوندی فرستاد. محمد بعد از سرکوبی قیام باوندی به نزد حسن بن زید بازگشت. بعد از سرکوبی قیام حسن بن محمد عقیقی که مدتی بر جرجان سیطره یافته بود و اعدام او به دستور حسن بن زید، بر اساس وجود چند سکهٔ ضرب‌شده از سوی حسن بن زید، می‌توان گفت که جرجان در بین سال‌های ۲۷۰ – ۲۶۷ق در دست علویان بوده و محمد امارت آن شهر را برعهده داشته است، در حالی که حسن بن زید در آمل اقامت داشته است.

همان‌گونه که گفته شد، بعد از درگذشت حسن بن زید در سوم رجب ۲۷۰ ، دامادش ابوالحسین احمد بن محمد علوی امارت علویان را برعهده گرفت و مسئلهٔ جانشینی محمد بن زید، را نادیده گرفت. محمد بن زید، که در این هنگام در جرجان اقامت داشت، به قصد گشودن آمل به آنجا رفت، اما به دلیل ترک گروهی از دیلمیان همراهش در این کار توفیق نیافت و همان افراد مانع ورود مجدد او به جرجان شدند. رافع بن هرثمه سردار طاهری و حاکم خراسان از محمد بن زید خواست تا به او بپیوندد تا او را در فتح جرجان یاری دهد. محمد سرانجام توانست بر آمل دست یابد، اما با حاکم باوندی رستم بن قارن درگیر شد که از جمله هواداران ابوالحسین بود. رستم در این منازعه شکست خورد و به نزد امیر صفاری عمرو بن لیث در نیشابور گریخت. با پادرمیانی امیر صفاری رستم بن قارن به امارت خود بازگشت.

محمد، که در جرجان اقامت داشت، به قصد گشودن ری به آنجا، که در دست امیر ترک به نام اساگین بود، لشکر کشید، اما شکست خورد. در راه بازگشت وی به آمل رافع بن هرثمه بر جرجان دست یافت، اما بعد از آنکه به نیشابور بازگشت، محمد بار دیگر بر جرجان سیطره یافت. در ۲۷۵ق یا ۲۷۶ق با حاکم باوندی، رستم، درگیر شد که به هفت ماه اسارت رستم منتهی شد. رستم توانست از اسارت محمد بگریزد. او به نزد رافع پناه برد و از رافع برای مقابله با محمد یاری خواست. رستم موفق به فتح جرجان شد و محمد را در قلعهٔ جوهنا برای مدت شش ماه محاصره کرد و محمد را مجبور به رفتن به کَجَا در رویان کرد. محمد توانست یاری جستان بن وهسودان پادشاه دیلیمان را به دست آورد. بعد از منازعهٔ طولانی میان رافع و جستان، در پی توافق میان آن دو، جستان از یاری محمد دست کشید.

محمد در ۵ ربیع الثانی ۲۸۰ق به آمل آمد. رافع که در این هنگام جانب محمد را گرفته بود

به یاری او شتافت و توانست نیشابور را بگشاید و در آنجا به نام محمد خطبه خواند. در ۲۸۳ق بکر بن عبدالعزیز بن ابی دلف عجلی به آمل پناهنده شد و از سوی محمد امارت چالوس و رویان را دریافت کرد، اما به دلیل اطمینان نداشتن محمد به او در ۲۸۵ق در ناتل زندانی شد. در ۲۸۷ق عمرو بن لیث صفاری در منازعه با اسماعیل بن احمد سامانی شکست خورد و کشته شد. محمد بن زید به گمان آنکه اسماعیل سامانی از حکومت خراسان چشم خواهد پوشید به خراسان لشکر کشید. امیر سامانی، که از جانب خلیفه عباسی امارت خراسان را گرفته بود، نخست از محمد خواست تا به طبرستان بازگردد و جرجان را نیز به او واگذار کرد، اما بعد از مخالفت محمد با خواسته او محمد بن هارون سرخسی را با سپاهی گران به نبرد وی فرستاد. در جنگ میان سرخسی و محمد نخست غلبه با سپاه محمد بود، اما محمد بن هارون توانست سپاه خود را نظم دهد و سپاهیان محمد را شکست دهد. محمد که در اثنای جنگ مجروح شده بود بر اثر جراحات در جمعه ۵ شوال ۲۸۷ق درگذشت.[۱] سر او به نزد امیر سامانی به بخارا فرستاده شد و جسم او در دروازهٔ جرجان در کنار قبر محمد بن جعفر، مشهور به دیباج، به خاک سپرده شد.[۲]

فرزند او، زید بن محمد بن حسن، در ۲۷۳ به اسارت به بخارا برده شد و باقی عمر خود را در همان‌جا گذراند.[۳] باقی‌ماندهٔ سپاه شکست‌خوردهٔ محمد بن زید، مهدی بن زید، نوادهٔ محمد بن زید، را به امارت خود برگزیدند، اما یکی از سپاهیان بقیه را به بیعت با خلیفهٔ عباسی، معتضد (حکومت ۲۸۹ - ۲۷۹ق)، دعوت کرد که این امر درگیری شدیدی پدید آورد و در نهایت طبرستان تحت

۱ أبوعلی مسکویه الرازی، *تجارب الأمم*، ج ۵، ص ۱۶.

۲ الصابی، *المنتزع*، ص ۲۲-۲۳؛ حمزة بن حسن الاصفهانی، *تاریخ سنی ملوک*، ص ۱۷۴. ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۴، ص ۳۰۲-۳۰۸) مطالبی دربارهٔ محمد بن زید آورده است. برای گزارشی دربارهٔ دوران محمد بن زید همچنین بنگرید به: ابوالفتح حکیمیان، *علویان طبرستان*، ص ۹۱-۹۶. ابن فند (*مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۵۴۷-۵۵۲) اخباری دربارهٔ محمد بن زید نقل کرده است. ابن فند خبری دربارهٔ سیره محمد بن زید در برخورد با مخالفان و اعطای حق آن‌ها از بیت‌المال به نقل از کتاب *الفرج بعد الشدة* تنوخی نقل کرده است. اسماعیل سامانی، فرزندش احمد را بعد از قتل محمد بن زید به امارت جرجان منصوب کرد. ابن اثیر، *الکامل*، ج ۸، ص ۷.

۳ ناصر اطروش مرثیه‌ای دربارهٔ کشته‌شدن محمد بن زید سروده که در منابع مختلف نقل شده است. بنگرید به: المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۱۶۳-۱۶۶. از فرزندان محمد بن زید دو تن به نام‌های زید و حسن ذکر شده که از اعقاب آن‌ها در شهرهای بغداد، طبرستان، و ری در منابع یاد شده است. المؤیدی، همان، ص ۱۶۶. فرزند محمد بن زید، ابوالحسین زید بن حسن، در بخارا محبوس بوده و شعری در آرزوی بازگشت به طبرستان سروده که بعد از آنکه اسماعیل سامانی آن شعر را شنید، وی را آزاد کرد و او را مخیر در بازگشت به طبرستان یا ماندن در بخارا کرد که زید بن محمد تصمیم به ماندن در بخارا گرفت و در آنجا با دختر حمویه بن علی ازدواج کرد. بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۳۰۸-۳۰۹.

حاکیمت سامانیان قرار گرفت. سردار سپاه سامانی، محمد بن هارون سرخسی، نیز به امارت آمل منصوب شد.[۱]

محمد همچون برادر خود، حسن بن زید، گرایش معتزلی داشت و دو تن از منشیان او، ابوالقاسم بلخی و ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی، از جمله عالمان بنام معتزلی بودند. محمد بن زید به دلیل بازسازی مرقد امام علی و امام حسین علیهما السلام، بعد از ویران شدن به دست متوکل، به نیکی شهرت دارد. وی همچنین سالانه مبلغی برای کمک به علویان کم‌درآمد به عراق می‌فرستاده است.[۲] وی همانند برادرش در سنت رسمی زیدیه امام شناخته نشده است. محمد بن زید در سرودن شعر تبحر داشته و نمونه‌هایی از اشعار او در منابع نقل شده است.[۳]

ناصر اطروش و دور جدید حکومت علویان طبرستان

شکست محمد بن زید و قتل وی گرچه باعث فروپاشی و ازبین‌رفتن امارت زیدیه در طبرستان گردید، فعالیت‌های زیدیان و گروش برخی از مردم طبرستان به زیدیه امید به برپایی امارتی مجدد را در میان رهبران زیدی زنده نگاه داشته بود و یکی از این افراد حسن بن علی مشهور به ناصر اطروش بود که مدت‌ها قبل و در اواخر ایام امارت محمد بن زید همچون بسیاری از علویان عراق از کوفه به طبرستان (احتمالاً بعد از ۲۶۰ق) مهاجرت کرده بود.[۴]

حسن بن علی، مشهور به ناصر کبیر و اطرُوش، در حدود ۲۳۰ق از کنیزی خراسانی در مدینه به دنیا آمد.[۵] پدرش علی بن حسن بن علی بن عمر الاشرف از عالمان و سادات برجستهٔ مدینه بود.

---

۱ سرخسی خود بعدها سربه شورش برداشت، اما شورش او سرکوب شد و طبرستان بار دیگر تحت سیطرهٔ سامانیان قرار گرفت. شورش سرخسی در سال ۲۸۸ق بوده است. بنگرید به: حمزة بن حسن الاصفهانی، *تاریخ سنی ملوک*، ص ۱۷۴.

۲ الصابی، *المنتزع*، ص ۲۱-۲۲. صابی به تلاش‌های او برای گسترش تشیع در مناطق طبرستان اشاره کرده است.

۳ مؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۱۶۲-۱۶۳. در برخی منابع (*التحف شرح الزلف*، ص ۱۶۱) تعمیر عمارت علی علیه السلام به حسن بن زید نسبت داده شده است. در منابع رسمی زیدیه، که به ذکر شرح‌حال ائمه زیدیه پرداخته‌اند، نام حسن بن زید و برادرش محمد بن زید ذکر نشده است، هرچند مؤیدی در *التحف شرح الزلف*، ص ۱۶۱-۱۶۳ شرح‌حال دو برادر را آورده، اما در سنت رسمی زیدیه این دو برادر امام شناخته نمی‌شوند. دربارهٔ شرح‌حال داعی صغیر و فرزندان او در بخارا بنگرید به مطالب مهم ازورقانی (*الفخری فی النسب*، ص ۱۶۱-۱۶۲). دربارهٔ ساختار حکومتی نیز اطلاعات اندکی از رجال عصر داعی صغیر در دست است. ازورقانی (*الفخری فی النسب*، ص ۷۲) از علوی به نام ابوجعفر احمد مانکدیم از نوادگان عبدالله بن حسین اصغر عقیقی با عنوان حاجب داعی صغیر یاد کرده است. الفخری همچنین (همان، ص ۱۴۶) از محمد بن ابراهیم بن علی شجری با عنوان وزیر داعی کبیر یاد کرده است.

۴ بنگرید به: المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۱۸۴-۱۸۸.

۵ ابن الوزیر، *الفلک الدوار*، ص ۵۸. مادر اطروش، ام ولد (کنیز) بوده و نام او مجلوبه بوده و از اهالی خراسان بوده است. ←

اطروش در کوفه تحصیلات خود را نزد عالمان زیدی، خاصه محمد بن منصور مرادی (متوفی ۲۹۲ق)، محدثان دیگر کوفی چون عبدالله بن محمد مدنی، بشر بن هارون، محمد بن علی بن خلف، و دیگران گذراند. در حقیقت، مرادی یکی از مهم‌ترین شیوخ حدیثی ناصر بود و ناصر اطروش متون مشهور حدیثی زیدی، چون امالی احمد بن عیسی بن زید (متوفی ۲۴۷ق) به تدوین مرادی، را از او سماع کرده است.[۱] در ایام امارت محمد بن زید، ناصر اطروش به طبرستان آمد و از نزدیکان محمد بن زید گردید، اما از آنجا که شأن و مقام خود را برای امامت کمتر از محمد بن زید نمی‌دانست، روابط گرمی با محمد بن زید نداشت. هرچند دقیقاً نمی‌دانیم که از چه زمانی ناصر اطروش چنین نظری نسبت به محمد بن زید داشته، ظاهراً از همان آغاز ورودش به طبرستان و به خاطر مقام علمی بلند ناصر اطروش، که در آن هنگام عالم و فقیهی برجسته بوده، چنین نظری به محمد بن زید آرام آرام در ذهن ناصر اطروش شکل گرفته باشد. هرچند در ابتدا ناصر از مبلغان محمد بن زید بوده است، با این حال به دلیل شیوهٔ مسالمت‌آمیزی که ناصر اطروش در قبال محمد بن زید داشت روابط آن‌ها با وجود سردی چندان تیره نبوده است. در دورانی که روابط گرمی میان آن‌ها برقرار بود، ناصر اطروش در خراسان برای محمد بن زید تبلیغ می‌کرد که به بند عباسیان افتاد و در زندان، بر اثر ضربهٔ تازیانه‌ای که بر گوشش خورد، گوشش سنگین شد و به اطروُش شهرت یافت.[۲]

مهم‌ترین منبع برای شرح‌حال ناصر اطروش سیره‌ای بوده که یکی از هواداران طبرستانی او نوشته است. علی بن بلال آملی، که نسخه‌ای از این کتاب را داشته، خلاصه‌ای از مطالب آن را در ضمن شرح‌حال ناصر اطروش در *تتمه المصابیح* (ص ۶۰۲-۶۰۷) نقل کرده است. نسخه‌ای از کتاب *سیره*

←

نسب کامل اطروش چنین است: ابومحمد حسن بن علی بن حسن بن علی بن عمر اشرف بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب. بنگرید به: المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۵۵. صفدی (*الوافی بالوفیات*، ج ۱۲، ص ۱۱۱-۱۱۲) اشارات کوتاهی به ناصر اطروش کرده و ابیاتی از او را نقل کرده است.

۱ بعدها ناصر اطروش در مجالس املاء خود و در *امالی* خود، بخشی از این احادیث را روایت کرده است. ابوطالب هارونی در *امالی* خود، برخی روایات *امالی* ناصر اطروش را نقل کرده است (بنگرید به هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۵۵-۵۶). بر اساس سلسله اسناد نقل شده است که ناصر اطروش از مرادی امالی احمد بن عیسی بن زید را روایت کرده است. بنگرید به: ابوطالب هارونی، *تیسیر المطالب*، ص ۶۴. بخشی از سخنان ناصر را، یکی از شاگردانش به نام ابوعبدالله ولیدی در کتابی به نام *الالفاظ* گردآوری کرده است. بنگرید به: المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۵۸؛ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۴۴۰. ابوطالب هارونی اشاره کرده که ناصر اطروش دو مجلس داشته است، مجلسی برای بحث‌های کلامی که قاعدتاً به عالمان اختصاص داشته و مجلس املاء حدیث که عمومی بوده است. المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۵۷.

۲ الصابی، *المنتزع*، ص ۲۳.

ناصر اطروش در قرن هفتم به یمن فرستاده شده، اما ظاهراً باقی نمانده یا تا به حال اثـری از آن بـه دست نیامده است. در سنت رسمی زیدیه ناصر اطروش یکی از امامان زیدیه شناخته شده است.[۱]

بعدها که ناصر خود را شایستهٔ امامت می‌دید، رفتارهایش به گونه‌ای شد که شک محمد بن زید را نیز به ادعاهای ناصر اطروش برانگیخته بود. ابوطالب هارونی گزارشی از مجلسی آورده که در آن ناصر اطروش با خواندن شعری تردید محمد بن زید را به یقین بدل کرده بود. با این حال، به دلیل آنکه ناصر اطروش به فعالیت جدی برای به‌دست‌گیری امارت اقدام نکرده بود، برخورد جـدی میان او و محمد بن زید رخ نداد.[۲] وی در این ایام عهده‌دار قضاوت شد، هرچند چندان تمـایلی بـه این کار نداشت.[۳]

مرگ محمد بن زید در نبرد با سامانیان در ۲۷۰ق فرصتی برای فعالیت‌های ناصر اطروش، که توانسته بود از میدان نبرد جان سالم به در ببرد، فراهم کرد. وی بعد از آن به دیلم رفت و در آنجا به ترویج اسلام و دعوت دیلمان به اسلام پرداخت، چرا که هنوز بسیاری از دیلمیان اسـلام نیـاورده بودند. وی در دیلم به پادشاه آنجا، جستان بن وهسودان بن مرزبان، پناه برد. فعالیت‌های ناصر باعث شد تا گروه‌های فراوانی از دیلمیان اسلام آورند.[۴]

شهر مهم دیلم، یعنی هُوسَم نیز به پایگاهی برای فعالیت‌های ناصر اطروش بدل شـد و بعـدها یکی از مهم‌ترین مراکز فعالیت زیدیان طرفدار ناصر در دیلم باقی ماند. هم‌زمـان بـا فعالیـت‌هـای ناصر اطروش در دیلم، در بخش‌های دیگر دیلم، یعنی نـواحی شـرقی و پـس از سـفیدرود، عـالمی حنبلی به نام ابوجعفر قاسم بن محمد ثُومی نیز به فعالیت برای مسلمان‌کردن مردم منـاطق دیلمـان مشغول بوده است.

مهم‌ترین گزارش دربارهٔ ابوجعفر ثومی مطالبی است که سَهمی جرجانی در ضمن شـرح‌حـال فرزندش، ابویوسف یعقوب بن قاسم آملی ثومی، آورده است. صابی نیز اشاره‌های اندکی بـه ثـومی

---

۱ ابن طاووس، دو نسخهٔ کهن از کتابی به نام کتاب *سیر الفاطمی الذی ملک طبرستان الحسن بن علی المعـروف بالناصـر للحق* نوشتهٔ اسفندیار بن مهرنوش نیشابوری را در اختیار داشته و نقلی از آن آورده است (*فرج المهموم*، ص ۱۷۵-۱۷۶). در این نقل نیشابوری از قول ابوالحسن علی بن ابی طالب بن قاسم آملی مشهور به المستعین بالله، مطالبی دربارهٔ دانش ناصر در خصوص علم نجوم نقل کرده است. همچنین بنگرید به: اتان کلبرگ، *کتابخانه ابن طاووس*، ص ۵۲۸.

۲ علی بن بلال آملی، *تتمه المصابیح*، ص ۶۰۳؛ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۲.

۳ علی بن بلال آملی، *تتمه المصابیح*، ص ۶۰۴.

۴ الصابی، *المنتزع*، ص ۲۳.

کرده است.[۱] گزارش سمعانی، در ذیل عنوان ثُومی، فشردهٔ مطالبی است که سهمی در *تاریخ جرجان* آورده است.[۲] مرقد ابوجعفر ثُومی تا روزگار ما در شهر رشت باقی مانده و اکنون به امامزاده ابوجعفر شهرت دارد. در پی فعالیت‌های ابوجعفر ثومی، سیاهجیل بن رستم اسلام آورد ویس از آن، به سبب حمایت‌های او، گروه‌هایی از مردم گیلان به واسطهٔ ابوجعفر ثُومی مسلمان شدند.[۳]

فعالیت‌های ناصر اطروش و بیم از تأسیس امارت علوی جدید باعث شد تا در سال ۲۹۸ق امیر سامانی، ابونصر احمد بن اسماعیل، والی جدیدی برای امارت طبرستان به نام محمد بن صعلوک به آنجا روانه کند. هواداران ناصر اطروش گرد وی جمع شده و از او خواستند تا قیام کند.[۴] وی نیز نخست فرزندش، ابوالحسین احمد، را به همراه جماعتی از هوادران به رویان فرستاد و آن‌ها توانستند حاکم رویان را از آنجا بیرون برانند. ناصر نیز به کلار رفت و اسپهبد کلار، محمد بن حسن، با او بیعت کرد. محمد بن صعلوک که در چالوس به سر می‌برد خود را برای رویارویی با ناصر- که اینک سپاهی را به فرماندهی دامادش، حسن بن قاسم، به نبرد او فرستاده بود- مهیا می‌کرد. دو سپاه در محلی به نام بورآباد با یکدیگر مواجه شدند و به تدبیر حسن بن قاسم نیروهای صعلوک شکست خورده و تعداد زیادی از آن‌ها نیز در هنگام فرار از رودخانه غرق شده و کشته شدند. این نبرد، که در اول جمادی الاول سال ۳۰۱ق رخ داد، در حقیقت آغاز زمان امارت ناصر بر طبرستان گردید.

---

۱ *المنتزع*، ص ۲۳-۲۴.

۲ بنگرید به: سهمی جرجانی، *تاریخ جرجان*، ص ۴۹۱. محمد بن جریر طبری، کتاب *التبصیر فی معالم الدین* (تحقیق علی بن عبد العزیز الشبل، ریاض: دار العاصمة، ۱۴۱۶ق) طبری این کتاب را برای اهالی آمل طبرستان و در قالب پاسخی به وضعیت مذهبی آمل و نگرانی از وضعیت مذهبی آنجا نوشته است. طبری در این کتاب از شیوهٔ معمول اصحاب حدیث برای حمایت و دفاع از آموزه‌های اعتقادی آنان بهره نمی‌گیرد، بلکه شیوه‌ای جدلی را به کار می‌گیرد. طبری این رساله را در مقابله با تندروی‌های برخی از حنبلیان و اصحاب حدیث آمل نوشته است. در دنبالهٔ مقدمه، طبری از وضعیت مذهبی اهالی طبرستان و آمل انتقاد تندی می‌کند و رواج انواع کفرگویی و عقاید مذهبی نادرست در میان آنان را تقبیح می‌کند. با وجود آنکه در دورهٔ طبری تشیع زیدی و اندیشه‌های شبه معتزلی در طبرستان کم‌وبیش وجود داشته، اما از مقدمهٔ کتاب بر می‌آید که مقصود طبری از عقاید نادرست در طبرستان آن روزگار عقایدی عامیانه بوده که ظاهراً شماری از اصحاب حدیث و احتمالاً برخی از هواداران حنبلیان بدان دامن می‌زده‌اند. چرا که در دنبالهٔ همین مقدمه از کسانی یاد می‌کند که کفرگویی را به جایی رسانده‌اند که با استناد به گفتار ابو زرعه رازی و ابو حاتم رازی، دو دانشمند اصحاب حدیث ساکن ری که ظاهراً نزد اصحاب حدیث طبرستان پذیرفته شده بوده‌اند، در ابراز برخی باورهای اصحاب حدیث درباره اسم و مسما و نیز صفات و کلام الهی افراط می‌کنند.

۳ بنگرید به: الصابی، *المنتزع*، ص ۲۴.

۴ ابن اثیر، *الکامل*، ج ۸، ص ۷۷، ۸۱-۸۳.

صعلوک که از میدان نبرد جان به در برده بود به آمل گریخت و بعد از آنکه نتوانست برای متوقف کردن حرکت ناصر اطروش کاری انجام دهد به ری گریخت.[۱] ناصر نیز بدون مقاومت خاصی شهر آمل را در اختیار گرفت و گروهی از هواداران سامانیان را، که از سنیان شهر بودند و ظاهراً جمعیت بیشتری از ساکنان شهر را تشکیل می‌دادند، عفو کرد و در خانهٔ حسن بن زید اقامت گزید. تلاش سامانیان نیز در بازپس‌گیری طبرستان ناموفق ماند. احمد بن اسماعیل سامانی، که اینک خود عزم نبرد با ناصر را داشت، در بیرون بخارا به دست غلامان خود کشته شد.[۲] نصر بن احمد سامانی پس از به قدرت‌رسیدن تصمیم گرفت تا طبرستان را بار دیگر به زیر طاعت خود درآورد و برای این منظور سپاهی ده هزار نفره به فرماندهی الیاس بن یسع سغدی به طبرستان روانه کرد. ابوالقاسم جعفر بن حسن اطروش، که در ساری اقامت داشت، با نیروی هزار نفری خود تصمیم به مقاومت گرفت و احوال سپاه سامانی را به پدر اطلاع داد. اسپهبد ابوعبدالله شهریار گرچه هنوز در طاعت سامانیان بود، اجازه داد تا هرکس تمایل به پیوستن به سپاه علویان دارد به آن‌ها ملحق شود. نبرد بدون پیروزی طرفین با قرارداد صلح پایان یافت و به تثبیت امارت ناصر اطروش بر طبرستان منتهی شد.

اسپهبد، که شروین را اختیار خود داشت، با ناصر از سر آشتی درآمد. ناصر بعد از آسوده‌خاطر-شدن از جانب سامانیان، توجهش به امرای محلی دیلمان جلب شد. وی حسن بن قاسم را به دیلمان فرستاد و از او خواست که از امرای محلی دیلمان بخواهد که برای اظهار اطاعت به ناصر به آمل بیایند. نارضایتی برخی از این امرا، چون هروسندان بن تیداو خسرو بن فیروز بن جستان و لیشام بن وردراد، باعث شد تا آن‌ها از قاسم بن حسن، که خود به دلیل دراختیارداشتن سپاه ناصر موقعیت خاصی داشت، بخواهند که بر ناصر شورش کند و خود عهده‌دار امارت طبرستان شود. حسن بن قاسم با این پیشنهاد موافقت کرد و بر ناصر شورید و او را در قلعهٔ لارجان زندانی کرد. لیلی بن نعمان، از سرداران سپاه ناصر که از ساری آمده بود، به همراه برخی افراد که از اقدام قاسم بن حسن ناراضی بودند او را مجبور به کناره‌گیری کرد و ناصر را به آمل بازگرداند و امارت شهر بار دیگر در دست ناصر قرار گرفت.

ناصر نیز قاسم بن حسن را عفو کرد، اما هیچ‌گاه محبت پیشین را نسبت به او در دل نیافت.

---

۱ ابوعلی مسکویه الرازی، *تجارب الأمم*، ج ۵، ص ۸۹

۲ ابن اثیر، *الکامل*، ج ۸، ص ۷۷-۷۸، ۸۱-۸۲-۸۳

ناصر از قاسم بن حسن خواست تا به گیلان رود و در آنجا اقامت کند. با شفاعت ابوالحسین احمد، فرزند ناصر، چندی بعد قاسم بن حسن به آمل بازگشت و با دختر ابوالحسن ازدواج کرد و ناصر اطروش امارت جرجان را به او داد. ناصر اطروش نیز فرزندش ابوالقاسم جعفر را به مدد و یاری قاسم بن حسن برای فتح جرجان همراه کرد. ابوالقاسم، که دل‌خوشی از قاسم بن حسن نداشت، در نزدیکی جرجان قاسم بن حسن را تنها گذاشت و به طبرستان بازگشت. قاسم بن حسن به قلعهٔ گجین پناه برد و بعد از مدتی طولانی که در آنجا و در حصار ترکان بود توانست با گروهی از قلعه بگریزد و به آمل بازگردد. با مرگ ناصر اطروش، در شب پنجشنبه ۲۵ شعبان ۳۰۴ق در آمل، قاسم بن حسن به امارت علویان رسید.[۱] ابن اسفندیار در اشاره به تأثیر ناصر اطروش می‌نویسد:

> الناصر الکبیر الحسن بن علی بن الحسن بن علی بن عمر بن علی السجاد، ابن الامام الشهید الحسین بن امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیهم السلام، و کنیت او ابومحمد بود، فضل و علم و زهد و ورع و آثار کرامات او هنوز در گیلان و دیلمان ظاهر است و مذهب و طریقت او معتقد گیل و دیلم و بآمل مشهد و مدرسه و دار الکتب و اوقاف معمور و برقرار و خاک او مزار متبرک و مجاوران بر سر تربت مقیم....[۲]

هم‌زمانی تشکیل حکومت ناصر با امامت الهادی در یمن پرسش کلامی جدیدی را در سنت زیدیه مطرح کرد و آن مسئلهٔ قیام دو امام در آن واحد بود. به دلیل دوری فاصلهٔ جغرافیایی میان دو قلمرو در اندیشهٔ کلامی زیدیه وجود دو امام پذیرفته شد.[۳]

---

۱ ابن اثیر، *الکامل*، ج ۸، ص ۱۰۵؛ مؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۱۸۷. مؤیدی، که ظاهراً اطلاعات خود را به نقل منابعی کهن نقل کرده، اشاره کرده که ناصر در هنگام نماز و در حالت سجود از دنیا رفته است. مؤیدی (همانجا) همچنین اشاره کرده که قبر اطروش در آمل است و شعری در وصف قبر او و الهادی نیز نقل کرده است. برای گزارشی از اخبار تاریخی دربارهٔ ناصر اطروش همچنین بنگرید به: ابوالفتح حکیمیان، *علویان طبرستان*، ص ۹۶-۱۰۱. در حاشیهٔ نسخه‌ای از مشیخه‌ای زیدی آمده است که ناصر اطروش در آمل و در خانهٔ قاسم بن علی به خاک سپرده شده است. بنگرید به: محمد تقی دانش پژوه، «دو مشیخه زیدی»، ص ۱۸۵.

۲ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۹۷. ظهیر الدین (*تاریخ طبرستان*، ص ۱۴۸) نیز گزارشی از محل دفن ناصر اطروش ارائه کرده و گفته است که ناصر در حوالی قبرش مدرسه‌ای بنا کرده که در روزگار ظهیر الدین هنوز پابرجا بوده است. صفدی (*الوافی بالوفیات*، ج ۱۲، ص ۱۱۲) نیز اشاره کرده که اطروش در آمل دفن شده است.

۳ برای بحث‌های کلامی در سنت زیدیه دربارهٔ دو امام در یک زمان بنگرید به: الهادی بن ابراهیم الوزیر، *هدایة الراغبین*، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۳۰۹-۳۱۱.

میراث فرهنگی اطروش و مکتب فقهی ناصریه

در کنار فعالیت‌های سیاسی، نقش مهم اطروش گسترش اسلام در بخش‌هایی از گیلان است که به گونه‌ای سنتی تا چند قرن بعد نوادگان او و برادرش، که به ثائریان شهرت داشتند، در آنجا حکومت می‌کرده‌اند.[۱] همچنین ناصر اطروش آثار فراوانی نگاشته که اکنون تعداد اندکی از آن‌ها در دست است و بیشتر به دلیل بی‌علاقگی و یا شاید انتقال‌نیافتن این آثار به یمن از سوی هواداران مکتب فقهی الهادی از بین رفته‌اند.

محلی در قرن هفتم به برخی از آثار اطروش از جمله کتاب‌های *البساط*، *الحجج الواضحة بالدلائل الراجحة فی الامامة*، با رویکرد زیدی، و *الأمالی*، که در آن احادیثی در فضیلت اهل‌بیت نقل کرده، نام برده است. بعدها برخی از زیدیان هوادار مکتب فقهی او، که به ناصریه شهرت یافته، به گردآوری نظرات فقهی او توجه نشان داده‌اند. از جملهٔ این آثار می‌توان به کتاب‌های *الحاصر فی فقه الناصر* از ابوالحسین هارونی[۲]، *الناظم* نگاشتهٔ ابوطالب هارونی، *الموجز* نوشتهٔ ابوالقاسم بستی، و از همه مهم‌تر کتاب *الابانة* از ابوجعفر محمد بن یعقوب هوسمی و *المغنی* از علی بن پیرمرد دیلمی اشاره کرد.[۳] کتاب هوسمی متنی مرجع در میان فقیهان ناصری مذهب طبرستان، دیلمان، و گیلان بوده و شرح‌نویسی بر آن متداول بوده است.[۴] هوسمی خود نیز کتاب را، بر اساس گفته‌های شهاری، در سه تحریر نگاشته است. متأسفانه این اثر ارزش‌مند، که نسخه‌های خطی فراوان اما ناقصی از آن باقی مانده، هنوز منتشر نشده است.

یکی از معدود آثار منتشرشده از ناصر اطروش کتابی است به نام *البساط* که اثری است کوتاه

---

۱ ظهیر الدین مرعشی (*تاریخ گیلان و دیلمستان*، ص ۳۷) از وجود مسجدی در گیلاکجان در روزگار خود خبر داده که ناصر اطروش بنا کرده است.

۲ نسخه‌ای از این کتاب در اختیار ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۲۱) بوده و نقلی از آن آورده است. همچنین نسخه‌ای از این کتاب در یمن یافت شده است. بنگرید به: حسن انصاری قمی، «کتابی تازه از ابوالحسین هارونی»، *کتاب ماه دین*، شماره ۹۵-۹۶ (شهریور- مهر ۱۳۸۴ش)، ص ۷۰-۷۱.

۳ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۵۸. محلی مطالبی را از آثار ناصر اطروش که در اختیار داشته نقل کرده، اما به نام آن‌ها اشاره نکرده است. مفصل‌ترین گزارش از تألیفات اطروش بخش‌هایی است که در نسخهٔ خطی مجهول المؤلف و عنوان آمده است. این نسخه، که اصل آن در کتابخانهٔ کاشف الغطا یافت می‌شود، اطلاعات مهمی‌از عالمان ناصری و خود اطروش در بر دارد و فهرست مفصلی از تألیفات ناصر اطروش در این نسخه آمده است. فصل نوزدهم این نسخه (برگ‌های ۱۰-۱۳)، گزارش نام آثار ناصر اطروش است (الفصل التاسع عشر فی ذکر مصنفات امامنا الناصر للحق علیه السلام...)

۴ برای برخی از عالمان زیدی ایرانی که بر کتاب *الابانه* شرح نگاشته‌اند، بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۸ (ابوطالب فارسی)، ص ۱۸۰(علی بن آموج).

و از مسائل کلامی، ایمان، کفر، نفاق، هدایت، ضلالت، جبر، و مباحث قضا و قدر، که در روزگار اطروش از مهم‌ترین مسائل کلامی بوده، بحث کرده است.[۱] ناصر اطروش در مسائل فقهی آرا و نظرات خاص خود را داشت و دیدگاه‌هایش در مسائل مختلف فقهی با دیدگاه‌های قاسم بن ابراهیم و الهادی تفاوت داشت. وی در مسئلهٔ طلاق بدع (درستی انجام سه طلاق در یک مجلس) و مسائل دیگر نظرات نزدیک به فقه امامیه را داشته است و طلاق بدعت را نادرست می‌دانسته است. همچنین وی در مسئلهٔ ارث و مفهوم عصبه (خویشاوندان پدری)، برخلاف زیدیه، نظر به توسع آن به خویشاوندان دختری هم داشته است. عقاید وی، که جد مادری سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ق) است، در مسائل فقهی، به فقه امامیه نزدیک است.[۲] همچنین کتاب *البساط* نشان‌دهندهٔ تعلق ناصر اطروش به سنت زیدیان کوفه است و نشان می‌دهد که وی در کوفه با عالم برجستهٔ زیدی، محمد بن منصور مرادی، مراوداتی داشته و احادیث فراوانی از او نقل کرده است، از جمله حدیث مشهور «التقیة دینی و دین آبائی و لا إیمان لمن لا تقیة له».[۳]

---

۱ ناصر اطروش شاگردان فراوانی داشته که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به ابوعبدالله محمد بن عثمان نقاش(ابوالحسین هارونی، *الامالی الصغری*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه، صعده ۱۴۱۴، ص ۹۴-۹۹، ۱۰۱-۱۰۳)، ابوالحسین علی بن اسماعیل بن ادریس حنفی، عبدالله بن حسن ایوازی رویانی، و علی بن موسی باندشتی اشاره کرد. ایوازی نزد اطروش کتاب *النصوص* او را خوانده و از شاگردان جعفر بن محمد بن شعبة نیروسی، صاحب *المسائل النیروسیة*، از شاگردان قاسم بن ابراهیم رسی نیز فقه زیدیه را فراگرفته است. برای شرح‌حال مختصر ایوازی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۷۳-۷۵. احمد نیروسی ایوازی شاگرد عبدالله بن حسن بوده که علی بن حسین اثری ایوازی، که استاد ابوجعفر هوسمی بوده، شاگرد او بوده است. برای شرح‌حال علی بن حسین ایوازی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۲۳۱. باندشتی منسوب به روستای باندشت، در اطراف آمل، از جمله اصحاب ناصر است که مدت طولانی با او هم‌صحبت بوده و کتاب *الابانة* را در اصول فقه نگاشته و اثری نیز در اثبات امامت ناصر اطروش تألیف کرده است. بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۳۵۶-۳۵۷.

۲ ابن الوزیر (*الفلک الدوار*، ص ۶۱-۶۲) اشاره‌ای کوتاه به فقه اطروش آورده و گفته که چنین رایج است که فقه ناصر با فقه شافعی همانندی دارد و فقه الهادی با فقه ابوحنیفه، اما این مطلب نادرست است و دلیل تشابه فقه الهادی با فقه ابوحنیفه، یکی‌بودن مناطق اقامت آن‌ها و منابع فقهی است. سید مرتضی در آغاز کتاب *مسائل الناصریات* (ص ۶۲-۶۴) گزارشی از فرزندان ناصر آورده است. مادر سید مرتضی فاطمه دختر ابومحمد حسن بن احمد بن ابو الحسین احمد بن ناصر بوده است. ابوالحسن احمد فرزند ناصر اطروش است که بر خلاف پدرش امامی مذهب بوده است و شعری از او در مذمت زیدیه در منابع نقل شده است (ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۲۷۳). برای گزارش دیگر دربارهٔ فرزندان ناصر اطروش همچنین بنگرید به: ازورقانی، *الفخری فی النسب*، ص ۳۶-۳۷.

۳ الناصر للحق، *البساط*، تحقیق عبدالکریم احمد جدبان (صعده: مکتبة التراث الإسلامی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷)، ص ۶۹. مرادی علاوه بر نقش مهمی که در روایت آثار زیدیه دارد، بر اساس نقلی که اطروش (*البساط*، ص ۷۲) آورده، به روایت آثار کهن امامی نیز توجه داشته و دست‌کم بر اساس مطلبی که ناصر اطروش آورده کتاب علی بن جعفر عُریضی را نیز روایت کرده است. ناصر اطروش همچنین در قم از عالم و محدث برجستهٔ امامی، احمد بن محمد بن عیسی قمی، نقل روایت کرده است (*البساط*، ص ۷۵).

بعدها شاگردان و برخی از پیروان ناصر اطروش چون محمد بن علی ایوازی در کتاب *المُسفر*، علی بن پیرمرد دیلمی در *المغنی*، و ابوجعفر هوسمی در کتاب *الابانه* و شرح آن به تدوین فقه اطروش همت گمارده‌اند. نگارش حاشیه بر کتاب *شرح الابانه* هوسمی در میان زیدیان ناصری رواج فراوانی داشته است. در قرن هفتم ابن ولید قرشی نیز بر اساس حواشی (تعلیقه‌های) *الابانة*، کتابی به نام *زوائد الابانة* نگاشته که حسین بن بدرالدین (متوفی ۶۶۲ق) در کتاب *شفاء الاوام الفارق بین الحلال و احرام* به کرات از آن نقل‌قول کرده است. ناصر اطروش در رساله‌ای به نام *الاحتساب*، به بحث مفصل دربارهٔ مسئلهٔ حسبه پرداخته و وظایف محتسب را به‌تفصیل برشمرده است. رسالهٔ اطروش یکی از کهن‌ترین آثار در سنت اسلامی دربارهٔ حسبه و محتسب (سمتی برابر با شهردار کنونی) است.[۱] این متن ظاهراً در اصل برگرفته از کتاب مفصلی مشتمل بر مطالبی از ناصر اطروش بوده باشد، چراکه در آغاز متن، که بدون خطبه و مقدمه است، گفته شده که ناصر اطروش در کتاب *جوامع النصوص* خود درباره حسبه و مسائل آن چنین گفته و متن در ادامه به بحث تفصیلی دربارهٔ حسبه می‌پردازد.

حسن بن قاسم مشهور به داعی صغیر

بعد از درگذشت ناصر اطروش، ابوالحسین احمد، که دخترش همسر حسن بن قاسم بود، کسی را به نزد حسن بن قاسم فرستاد و از او خواست تا به آمل بیاید. با ورود حسن بن قاسم به آمل و حمایت‌های ابوالحسین احمد از او امارت به حسن بن قاسم رسید که این کار ابوالحسین احمد موجب خشم برادرش، ابوالقاسم جعفر، شد. حسن بن قاسم در دوازدهم رمضان ۳۰۴ق به آمل رسید و بعد از زیارت قبر ناصر، که در خانهٔ حسن بن زید به خاک سپرده شده بود، به امارت طبرستان رسید.[۲]

ابوالقاسم، که ادعای جانشینی پدر را داشت، به ری رفت و از محمد بن صعلوک درخواست

---

۱ متن این رساله را سرجنت نخستین بار با این مشخصات منتشر کرده است:

R. B. Serjeant, “A Zaidi manual of hisbah of the 3rd century (H.),” *Revista degli Studi Orientali* 28 (1953) pp.1-34.

بر اساس همین چاپ و به دلیل در دسترس‌نبودن و نشناختن نسخه‌ای دیگر از کتاب، عبدالکریم احمد جدبان کتاب را با عنوان *الاحتساب* (صعده: مکتبة التراث الاسلامی، ۱۴۲۳/۲۰۰۲) منتشر کرده است.

۲ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۲۷۶. صفدی (*الوافی بالوفیات*، ج ۱۲، ص ۲۰۵-۲۰۶) مطالبی دربارهٔ حسن بن قاسم بن حسن ذکر کرده که خلاصه‌ای است از مطالب مذکور دربارهٔ او در منابع دیگر، خاصه *الکامل* ابن اثیر.

کمک کرد و به او وعده داد که اگر او را در گرفتن طبرستان یاری کند، خطبه به نام عباسیان بخواند. صعلوک نیز سپاهی همراه او کرد و ابوالقاسم جعفر در سال ۳۰۶ق به آمل رسید و قاسم بن حسن به گیلان پناه برد. امارت ابوالقاسم مدت هفت ماه به طول انجامید. رفتارهای نادرست ابوالقاسم و افزایش مالیات‌ها باعث شد که مردم از ابواقاسم روی گردانند و از حسن بن قاسم بخواهند تا به آمل بازگردد. حسن بن قاسم توانست موافقت اسپهبد شروین پادشاه جبال و شهریار وندامید کوه را جلب کند و به آمل بازگردد. حسن بن قاسم از آشفتگی اوضاع سامانیان بهره گرفت و لیلی بن نعمان را به نیشابور فرستاد و او توانست شهر را به کنترل خود درآورد. لیلی بن نعمان بعد از آن به طوس لشکر کشید، اما در آنجا به دست سپاه سامانی از پا درآمد.[1]

گروهی از دیلمیان توطئهٔ قتل داعی را درسر داشتند که داعی پس از پی‌بردن به این توطئه همهٔ آن‌ها را دستگیر و به قتل رساند. یکی از اعیان گیلان به نام هروسندان بن تیرداد شاه گیل دائی مرداویج بن زیار یکی از این کشته‌شدگان بود.[2] در این زمان، جرجان نیز در اختیار حسن بن قاسم بود و ابوالحسین ناصر امارت آنجا را برعهده داشت. ابوالقاسم بار دیگر به گیلان آمد و توانست گروهی را گرد خود جمع کند. ابوالحسین ناصر نیز، که از حسن بن قاسم ناراضی بود، به آمل لشکر کشید، اما از داعی شکست خورد. اشرافی که توانسته بودند از دست داعی حسن بن قاسم بگریزند به خراسان پناه بردند و نزد اسفار بن شیرویه اقامت گزیدند. آن‌ها پرچم سیاه، که نشان عباسیان بود، برافراشتند و از حاکم خراسان طلب کمک برای دست‌یابی به حسن بن قاسم کردند. آن‌ها با سپاه فراوانی که گردآورده بودند به جرجان رفتند و داعی، که به سبب کشتن اشراف دیلم و گیل با مشکلات فراوانی روبه رو بود، از جرجان به طبرستان گریخت.

در این میان ماکان بن کاکی، که در ری اقامت داشت، به داعی نامه نوشت و از وی خواست تا به نزد او برود. ماکان به داعی وعده داد که وی را به بغداد ببرد و به خلافت بنشاند. داعی نیز به

---

۱ برای گزارش اقدامات لیلی بن نعمان بنگرید به: الصابی، *المنتزع*، ص ۴۴-۵۱؛ ابن اثیر، *الکامل*، ج ۸، ص ۱۲۴-۱۲۵. لیلی بن نعمان بعد از شورش حسن بن قاسم بر ضد ناصر اطروش به مقام ریاست سپاه ناصر منصوب شده بود. در زمان امارت حسن بن قاسم نیز به امارت جرجان منصوب شده بود (در سال ۳۰۸). ابن اثیر نوشته است که فرزندان اطروش با لیلی بن نعمان مکاتبه داشته و او را چنین خطاب می‌کرده‌اند: المؤید لدین الله المنتصر لآل رسول الله، صلی الله علیه و سلم، لیلی بن النعمان ....». روایت ابن اثیر بسیار شبیه روایت مختصرشده در کتاب *المنتزع* است و این دلیلی است که ابن اثیر نسخه‌ای از کتاب *التاجی* را در دست داشته است.

۲ الصابی، *المنتزع*، ص ۳۵-۳۶. حسن بن قاسم به دلیل بیم از اشراف دیلم و گیلان در جرجان اقامت داشت. دلیل ترس از آن‌ها، تمایل ایشان در انتخاب‌کردن یکی از فرزندان ناصر اطروش به امارت بوده است.

ری رفت. سپاه اسفار بعد از فتح جرجان به سمت طبرستان حرکت کرد و داعی به راهنمایی ماکان تصمیم گرفت که برای مقابله با اسفار به طبرستان بازگردد. در نبردی که میان داعی و سپاه اسفار در آمل درگرفت داعی شکست خورد. مرداویج، که به دنبال قتل داعی بود، او را با زوبینی هدف قرار داد که به مجروح‌شدن داعی منجر شد. داعی به داخل شهر نزد دخترش رفت. مرداویج با دنبال‌کردن اثر خون داعی، به جستجوی مخفی‌گاه داعی پرداخت و با تهدید گروهی از مردم او را پیدا کرد.

داعی با دیدن مرداویج و اطرافیانش به نماز ایستاد، اما مرداویج، بی‌اعتنا به حفظ حرمت داعی، او را در حال خواندن نماز به همراه ابوجعفر بن مانکدیم علوی مشهور به عقیلی، که حاجب داعی بود، به قتل رساند. این حادثه در روز سه‌شنبه شش شب باقی‌مانده از ماه رمضان ۳۱۶ رخ داد. اسفار پس از این حادثه با مشورت ابوموسی هارون بن بهرام تصمیم گرفت تا ابوجعفر محمدبن احمد بن ناصر اطروش را به امارت علویان در آمل انتخاب کند. پس رسیدن این خبر به نصر بن احمد سامانی، وی در نامه‌ای از این اقدام اسفار گله کرد و از وی خواست تا ابوجعفر و دیگر علویان شایستهٔ امامت را دستگیر کند و به نزد او بفرستد. اسفار، که توان مخالفت با دستور نصر را نداشت، ابوجعفر و زید بن صالح شجری علوی را دستگیر کرد و به نزد نصر فرستاد، هرچند نصر بعدها این دو را آزاد کرد. با مرگ داعی حسن بن قاسم امارت دوم علویان طبرستان از میان رفت و علویان فقط درسمت امیران محلی در صحنهٔ سیاسی حضور داشتند و مشخصاً می‌دانیم که خاندان ثائریان در هوسم امارت محلی شهر را در دست داشته‌اند.[۱]

---

۱ الصابی، *المنتزع*، ص ۳۸؛ ابن اثیر، *الکامل*، ج ۸، ص ۱۸۹-۱۹۳. اسفار نیز در سال ۳۱۹ به قتل رسید (ابن اثیر، همان، ج ۸، ص ۱۹۳-۱۹۶) و مرداویج جای او را گرفت و طبرستان را تحت امارت خود گرفت. اسفار و مرداویج تمایل چندانی به اسلام نداشتند و ظواهر شرع را رعایت نمی‌کردند. برخی از نوادگان ناصر اطروش سعی در اعادهٔ قدرت خود کردند، اما این تلاش‌ها بی‌نتیجه ماند. از جملهٔ این تلاش‌ها، حرکت ابوعلی بن ابوالحسین احمد بن ناصر اطروش است. ابوعلی، که در جرجان و در حبس ابوالحسن بن کالی برادر ماکان بود، شبی مست کرد و همهٔ افراد در حضور خود را مرخص کرد و او و ابوعلی تنها در خانه باقی ماندند. ابوعلی توانست ابوالحسن را به قتل برساند و از خانه خارج شد و درجایی پنهان شد و با گروهی از سران سپاه، که از تمایل آن‌ها به زیدیه آگاهی داشت، تماس گرفت. افسران هوادار زیدیه به ابراز شادی از قتل ابوالحسن به نزد او رفتند و قلنسوه بر او پوشاندند و او را به امارت برگزیدند. ابوعلی علی بن خورشید را، که فردی مقبول بود، به امارت سپاه برگزید. ماکان بن کالی، که در طبرستان بود، به قصد نبرد به جرجان رفت و توانست سپاه علی بن خورشید را شکست دهد و ابوعلی نیز از اسب خود افتاد و درگذشت. بنگرید به: ابن اثیر، *الکامل*، ج ۸، ص ۱۷۵-۱۷۶. برای شرح حال اسفار بنگرید به: رضا رضا زاده لنگرودی، «اسفار بن شیرویه»، *جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام* (تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۵)، ص ۲۴۷-۲۵۵.

امارت محلی ثائریان در هوسم

پس از فروپاشی حکومت علویان در طبرستان، امارت محلی در دیلمان به دست گروهی از زیدیان تشکیل شد. این امارت محلی در هوسم، پایگاه اصلی هواداران ناصر اطروش و برادرزادگان او، تأسیس شد. بنیان‌گذار این حکومت، که به نام ثائریان شهرت دارد، ابوالفضل جعفر بن محمد بن حسین بن علی مشهور ابوالفضل ثائر است و عمدهٔ اطلاعات ما دربارهٔ این خاندان محلی اطلاعاتی است که ابواسحاق ابراهیم صابی در کتاب *التاجی فی أخبار الدولة الدیلمیة* آورده است و چند سکه که از امارت برخی از افراد این خاندان بر هوسم حکایت دارد.[1]

ابوالفضل ثائر نوهٔ برادر ناصر اطروش، حسین بن علی مشهور به حسین الشاعر، است. پدر وی، محمد الفارس، داماد ناصر اطروش بوده و احتمالاً نخستین فرد از خاندان ثائریان است که در طبرستان سکونت گزیده است. ابن اسفندیار در اشاره به ابوالفضل ثائر نوشته است:

> «السید الامام ابوالفضل [در متن به خطا ابوطالب] الثائر ملک طبرستان، ایشان پنج برادر بودند و جد ایشان را حسین الشاعر گفتند، برادر ناصر کبیر بود و پدر او را محمد الفارس گفتند، دختر ناصر را داشت».[2]

اطلاعات چندانی دربارهٔ حسین الشاعر (متوفی ۳۱۲) در دست نیست، جز آنکه می‌دانیم در مصر اقامت داشته و برادر بزرگ ناصر بوده و ناصر از او روایت کرده است.[3] از آنجا که طرفداران ناصر اطروش در هوسم اکثریت را تشکیل می‌دادند، خاندان ثائریان نیز این شهر را برای اقامت خود انتخاب کرده‌اند. احتمالاً ابوالفضل ثائر نیز در همین شهر به دنیا آمده باشد. ابوالفضل ثائر در ۳۲۰ق بر شهر هوسم امارت یافت و لقب الثائر فی الله را برای خود برگزید و توانست امارتی تشکیل

---

۱ الصابی، *المنتزع*، ص ۳۸-۴۳. سکه‌های گفته شده را استرن در مقاله‌ای که دربارهٔ سکه‌های شهر آمل نگاشته به تفصیل گزارش داده است. بنگرید به:
S.M.Stern, "The coins of Amul," *Numismatic Chronicle*, 7 ser. 7 (1967) pp.205-278.repr in: idem, *Coins and documents from the medieval Middle East*, London: Variorum, 1986.
خاندان ثائریان به بنو ابیض نیز شهرت دارند. بنگرید به: ازورقانی، *الفخری فی النسب*، ص ۲۰۴-۲۰۵.

۲ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳ برای شرح‌حال مختصر حسین الشاعر بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۷۸. برای توصیفی از بارگاه فعلی ابوجعفر ثائری در دهکدهٔ میانکده اوشیان بنگرید به: منوچهر ستوده، *از آستارا تا استاراباد*، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۳۳. گفتهٔ ستوده که شیخ المشایخ ابوجعفر هوسمی همین ابوجعفر ثائری است، که ظهیر الدین مرعشی (*تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، ص۲۷۹) یاد کرده، نادرست است و ابوجعفر هوسمی مؤلف کتاب *الابانه* است که شرح‌حال وی در همین کتاب آمده است. در حاشیهٔ «دو مشیخه زیدی» (ص ۱۸۶) از وجود قبر ابوجعفر هوسمی در هُوسَم سخن رفته است.

دهد که بیش از سه دهه پابرجا باشد. وی توانست در برهه‌هایی نیز (۳۳۷-۳۴۱ق) بر شهر آمل دست یابد، اما نتوانست حاکمیت خود بر این شهر را حفظ کند. در این حملات وی با برخی از امرای مناطق طبرستان هم‌پیمان شده بود. در حملهٔ نخست به آمل، وی با عامل رویان و بار دوم، با وشمگیر زیاری و در آخرین بار، با حمایت رکن الدوله دیلمی بر آمل دست یافت. ابوالفضل ثائر در ۳۵۰ق درگذشت و در روستای میانده از ولایت سیاه کله رود، در نزدیکی هوسم، به خاک سپرده شد و قبر او تاکنون باقی‌مانده است.[۱] بعدها فرزندان و نوادگان وی بنابر سنت امارت شهر هوسم را در اختیار داشته‌اند و ابن اسفندیار به این مطلب اشاره کرده است.[۲]

پس از ابوالفضل ثائر، دو تن از فرزندانش به نام‌های ابوالحسین مهدی مشهور به القائم بالله و ابوالقاسم حسین الثائر فی الله به ترتیب جانشین پدر شدند. قدرت‌گیری آل زیار و منازعات آن‌ها با حاکمان ثائری از معضلات مهم حکومت آن‌ها بوده است. ابوالقاسم حسین در نبردی به اسارت لنگر، پسر وشمگیر، در آمد. لنگر پس از کورکردن ابوالقاسم حسین از یک چشم او را به نزد پدرش وشمگیر فرستاد. در حقیقت، آل زیار و آل بویه، که سعی در حفظ مناطق خود داشتند، مهم‌ترین مشکل ثائریان در حفظ امارت خود بود. آل بویه سعی داشتند تسلط خود را بر لیاهج (که بعدها به لاهیجان شهرت یافت) حفظ کنند و این به درگیری میان آن‌ها و ثائریان انجامید و با توجه به ضعف ثائریان امارت آن‌ها محدود به هوسم باقی ماند و امکان توسعه در مناطق دیگر نیافت. امیر بویهی، رکن الدوله، از پادشاه گیل‌ها، سیاه‌گیل بن هروسندان، خواست تا به او بپیوندد و سیاه‌گیل که ارزیابی درستی از توان رکن الدوله داشت پیشنهاد پسر عمه‌اش، وشمگیر، را رد کرد و به امیر بویهی پیوست. پس از مرگ سیاه‌گیل، لنگر جانشین او شد. ابومحمد حسن الناصر، پسر ابوجعفر محمد، در نبرد با لنگر او را شکست داد و بر هوسم دست یافت. احتمالاً حمایت رکن الدوله از وی در استیلای وی بر هوسم نقش مهمی داشته است. در ۳۵۳ق ابومحمد حسن توانست

---

۱ حکیمیان (*علویان طبرستان* ، ص ۱۰۸-۱۰۹) اشارات اندکی به ابوالفضل ثائر آورده است. ظهیرالدین مرعشی (*تاریخ طبرستان*، ص ۱۵۴-۱۵۵) اشاره‌ای کوتاهی دربارهٔ الثائر فی الله آورده، اما به اشتباه وی را فرزند حسین الشاعر معرفی کرده است، در حالی که وی نوهٔ حسین الشاعر است و پدرش محمد الفارس داماد ناصر اطروش بوده است. همچنین تاریخ ۳۵۰ق، که ظهیرالدین (*تاریخ طبرستان*، ص ۱۵۳) زمان خروج الثائر فی الله ذکر کرده، نادرست است و این تاریخ درگذشت اوست.

۲ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷. ابن اسفندیار همچنین در عبارت اخیر به جایگاه والای خاندان ثائریان با تعبیر خاندانی که حرمت والایی نزد امرا دارند اشاره کرده و گفته که این خاندان ملجا و پناهگاه افراد مغضوب حاکمان طبرستان بوده‌اند.

لنگر را به قتل رسانده و بر هوسم دست یابد، اما خیلی زود با مخالفت امیر کیا روبه رو شد و از هوسم خارج شد. امیر کیا که با حمایت ماناذر بن جستان بر هوسم دست یافته بود با او به منازعه پرداخت و حمایتش را از دست داد. در این ایام بود که ماناذر برای رهایی از دست امیرکیا از ابن داعی دعوت کرد تا به هوسم سفر کند و عهده‌دار امارت زیدیان شود. ابن داعی در ۳۵۳ق در رودبار به ماناذر پیوست و توانست بر هوسم دست یابد.[۱]

ابوعبدالله المهدی لدین الله (متوفی ۳۶۰ق)

دیگر امام علوی که توانست مدتی در طبرستان و دیلمان حکومتی تشکیل دهد ابوعبدالله المهدی لدین الله محمد بن حسن بن قاسم بن حسن بن علی بن عبدالرحمان شجری بن قاسم بن حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب است. وی در ۳۰۴ق در آمل به دنیا آمد و در همان‌جا تحصیلات اولیهٔ خود را گذراند که تأثیر جدی آن بر لهجهٔ عربی او تا آخر با او باقی ماند و باعث شد تا کلمات عربی را با لهجهٔ فارسی و گویش طبری ادا کند.[۲] پدرش حسن بن قاسم با دختر فیروز دیلمی به نام خُرخُر ازدواج کرد که شرح‌حالش گذشت. وی احتمالاً در آمل با ابوالعباس حسنی دیدار داشته و ابوالعباس بخش‌هایی از فقه زیدیه را نزد او خوانده است.

در همین ایام، گروهی از زیدیان دیلم او را امام خواندند و با او بیعت کردند، اما زمانی که خبر این ماجرا به معزالدوله در اهواز رسید او را بازداشت کرد و مدت طولانی در حبس نگاه داشت. معزالدوله همچنین دیلمیانی را که به تحریک او پرداخته بودند به زندان افکند. بعد از آن ابوعبدالله را به فارس نزد برادرش، عماد الدوله علی بن بویه، تبعید کرد و علی ابن داعی را در قلعهٔ

---

۱ برای بحثی دربارهٔ خاندان ثائریان حاکم بر هوسم بنگرید به: ویلفرد مادلونگ، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، *تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان*، گردآورنده ریچارد نلسون فرای، ترجمهٔ حسن انوشه (تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۲ش)، ص ۱۹۰-۱۹۳.

۲ ابن عنبه (*عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب*، ص ۷۷-۸۰) به‌تفصیل اخبار ابن داعی را نقل کرده است، که احتمالاً باید از کتاب *التاجی* مطالب خود را اخذ کرده باشد شرح وقایع طبرستان را تا سال ۳۶۸ق در ضمن کتاب خود آورده است. ابن عنبه (همان، ص ۷۹) تاریخ تولد ابن داعی را به نقل از تنوخی نقل کرده است. دربارهٔ لهجه‌داشتن ابن داعی (همان، ص ۷۸)، ابن عنبه نوشته است: «...و کان یستفتی دائما ببغداد فی الحوادث فیجیب بخطه أحسن جواب بأجود عبارة إلا أنه اذا تکلم بانت العجمة فی کلامه للمنشأ و التربیة بطبرستان». حاکم جشمی (متوفی ۴۹۴ق) شرح‌حال مفصل ابن داعی را در ضمن شاگردان قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب *شرح عیون المسائل* (ص ۳۷۱-۳۷۵) آورده، اما بخش عمده‌ای از مطالب او برگرفته از شرح‌حال ابن داعی در کتاب *الافاده* ابوطالب هارونی است که اطلاعاتی جز مطالب ابن عنبه آورده است. اطلاعات ابن فند (*مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۶۷۵-۶۸۴) دربارهٔ ابن داعی نیز بر اساس کتاب *الافاده* هارونی است.

اکوسان به مدت یک سال و دو ماه زندانی کرد.[۱] با شفاعت ابراهیم بن کاسک دیلمی از حبس رهایی یافت، اما باز به دعوت گروهی از زیدیان قیام کرد و بار دیگر به حبس افتاد. پس از رهایی از زندان به حج رفت و در بغداد سکنی گزید و در همین ایام به تحصیل نزد ابوالحسن عبیدالله بن حسن کرخی (متوفی ۳۴۰ق)، شیخ حنفیان عراق، پرداخت و در فقه حنفی سرامد شد. همچنین وی کلام معتزلی را در مجالس درس کلام ابوعبدالله بصری فرا گرفت.[۲]

ابن داعی در این برهه از زندگی خود در بغداد با احترام زیست و بعد از آنکه به دعایش معزالدوله شفا یافت اعتبار بیشتری نزد او یافت و به خواهش معز الدوله به نقابت علویان بغداد منسوب شد. هواداران زیدی دائماً از او می‌خواستند تا قیام کند، اما ابن داعی که از معزالدوله هراس داشت تا زمان حضور وی در بغداد اقدامی نکرد. در ۳۵۳ق معزالدوله به قصد نبرد با ابن حمدان به سوی موصل شتافت. در همین ایام، پادشاه دیلمیان، ابوالفوارس ماناذار بن جستان، از ابن داعی خواست تا به دیلم برود و امامت زیدیان را به دست گیرد. ابن داعی، که در پی فرصت مناسب بود، نزد عزالدوله، فرزند معزالدوله که در غیاب پدر قائم مقام او بود، رفت و موضوعی را بهانه ساخت و پرخاش‌کنان با گروه اندکی از یاران خود از بغداد بیرون رفت. او در اواخر شوال ۳۵۳ق راه دیلم را در پیش گرفت و پس از چندی به هوسم رسید و در آنجا قیام خود را را آشکار ساخت.[۳]

ابن‌داعی با لباس پشمین سفید رنگی بر تن و قرآنی بر سینه و حمایل شمشیر برگردن به هوسم رسید. در منبعی که ابن عنبه اخبار ابن داعی را نقل کرده گفته شده که این پوشش علویان در هنگام قیام آن‌ها بوده است.[۴] مهم‌ترین دشواری ابن داعی منازعه میان او و میرکا، از نوادگان ابوالفضل ثائر، بود که خاندانش بنا بر سنت امارت هوسم را برعهده داشتند و اکنون اقبال زیدیان به ابن داعی باعث خشم و آزردگی او شده بود.

---

۱ اشارهٔ دقیقی به اینکه چرا فارس برای نگهداری علویان از سوی آل بویه انتخاب شده، در منابع نیامده، اما می‌دانیم که علویانی که به زندان محکوم می‌شدند به فارس فرستاده می‌شدند. بنگرید به: ابوعلی مسکویه الرازی، *تجارب الامم*، ج ۶، ص ۴۴۹، ۴۶۲.

۲ ابوعبدالله حسین بن علی کاغذی بصری مشهور به جُعَلْ (متوفی ۲ ذیحجه ۳۶۹ق)، متکلم معتزلی و فقیه حنفی است. کرخی مسائل کلامی را به ابوعبدالله ارجاع می‌داده است. ابوعبدالله در بغداد درگذشت و ابوعلی فارسی بر جنازه‌اش نماز گزارد. او را در کنار استادش ابوالحسن کرخی در دروازهٔ حسن بن زید در بغداد به خاک سپردند. برای شرح‌حال ابوعبدالله بصری بنگرید به: احمد بن یحیی مشهور به ابن مرتضی، *کتاب المنیة و الأمل*، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ «ابوعبدالله بصری» نوشتهٔ محمد جواد انواری در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*.

۳ أبوعلی مسکویه الرازی، *تجارب الامم*، ج ۶، ص ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۴؛ الحاکم الجشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۷۴.

۴ ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ص ۷۹.

در همین ایام، با شنیدن خبر مشکل مسلمانان در طرسوس، که در محاصرهٔ بیزانس قرار گرفته بود، ابن داعی توانست سپاهی برای عزیمت به آنجا فراهم کند، اما کارشکنی‌های میرکا، کـه ابـن داعی را به قلعه خود کشانده بود و او را در آنجا حبس کرده بود، مانع از اجرای نیت ابن داعی شد. با انتشار خبر زندانی‌شدن ابن داعی، هوادران زیدی او و حتی حنبلیان ساکن در آن مناطق بر میرکا خرده گرفتند و خواستار آزادی ابن داعی شدند. بالاگرفتن دامنهٔ اعتراضات میرکا را بر خلاف مـیلش وادار به آزادکردن ابن داعی کرد. میرکا ابن داعی را از حبس آزاد کرد و ضـمن عـذرخواهی از او خواست که از خطایش درگذرد و با خواهرش ازدواج کند.[1] ابن داعی نیز با خواهر میرکا ازدواج کرد و به هوسم بازگشت. چند ماه بعد و در سال ۳۵۹ / ۳۶۰ق در هوسم درگذشت و در همان‌جـا به خاک سپرده شد.[2]

درآن دوران چنین شایع شد که میرکا به دستِ خواهرش ابن داعی را به قتل رسانده است.[3] بـا مرگ ابن داعی زمینه برای قدرت‌گیری میرکا فراهم شد و امارت هوسم بار دیگر در اختیـار نوادگـان ابوالفضل ثائر قرار گرفت. در همین ایام، مخالف پیشین میرکا، ابومحمد الناصر که خواهرزاده ابن داعی بود، با میرکا درگیر شد و او را به قتل رساند. سکه‌ای از او در دست است که نشان‌دهندهٔ آن است که وی سیادت آل بویه را به رسمیت شناخته بوده است. در این هنگام بیستون زیاری بـرای مواجه با ابومحمد الناصر از علوی دربند خود، یعنی حسین ثائر که یک چشم خـود را از دسـت داده بود، مدد گرفت، اما حسین ثائر در نبرد با ابومحمد الناصر شکست خورد و کشته شد. فرزند او، ابوالحسن علی، به خوان‌خواهی پدر برخاست و توانست ابومحمد الناصـر را از هوسـم بیـرون براند. از امارت وی در ۳۶۴ق بر شهر هوسم، به واسطهٔ وجود سکه‌ای که در ایـن تـاریخ ضـرب

---

۱ ابن داعی پیش‌تر با دختر علی بن عباس بن ابراهیم بن علی بن عبدالرحمن بن قاسم بن حسن بن زید بـن حـسن بـن علی بن ابی طالب، که در زمان داعی صغیر قاضی طبرستان بود و آثار مختلفی در فقه نگاشته بود، ازدواج کرده بـود و از او صاحب فرزندانی نیز شده بود که در کودکی درگذشتند. بنگرید به: ابن عنبه، *عمدة الطالب*، ص ۸۰. برای شـرح‌حـال مختصری از ابن داعی همچنین بنگرید به: احمد بن یحیی مشهور به ابن مرتضی، *کتاب المنیة و الأمل*، ص ۱۹۵.

۲ حاکم جشمی اشاره کرده که صاحب بن عباد (متوفی ۳۸۵) مبلغی را بـرای تعمیـر و بنـای عمـارت مـشهد ابوعبـدالله پرداخته است. صاحب این کار را زمانی که در جرجان بوده انجام داده است. *شرح عیون المسائل*، ص ۳۷۵. برای گزارشی از احوال ابوعبدالله داعی همچنین بنگرید به: ابوالفتح حکیمیان، *علویان طبرستان*، ص ۱۱۰-۱۱۲.

۳ بعدها دیگر امام زیدی ابوعبدالله الناصر حسین بن ابی احمد حسین بن حسن بن علی ناصر اطروش هوسمی را، کـه در هوسم در سال ۴۲۳ق قیام کرده بود، بعد از وفات در ۴۷۲ق در هوسم و در کنار قبر ابوعبدالله داعی به خـاک سـپردند. بنگرید به: المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۲۲۲. الهادی بن ابراهیم الوزیر (*هدایة الراغبین*، ص ۳۲۰) در اشاره به ناکامی هوسمی در به‌دست‌گیری قدرت گفته است که وی در هنگام قیام دانش لازم برای امامت را نداشته است.

شده، آگاهی داریم. امارت او به دلیل پذیرش سیادت زیاریـان دوام آورد و از تـسلط او بـر شـهر هوسم تا ۳۶۹ق آگاهی داریم. شهر هوسم بعدها همچنان مرکز فعالیت علویان باقی مانـد و عمـوم علویانی که در طبرستان قیام کرده‌اند، در همین شهر یا نواحی نزدیک بـه آن اقامـت گزیـده‌انـد. مشهورترین این علویان المؤید بالله ابوالحسین احمد بن حسین است که دو بار در دیلمان قیام کرده و توانسته است در برهه‌هایی امارت زیدیان در هوسم را برعهده گیرد.[1]

المؤید بالله و امارت وی بر لنگا و هوسم

ابوالحسین احمد بن حسین بن هارون بن حسین بن محمد بن هارون بن محمد بن قاسم بن حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب در سال ۳۳۳ق در کلاذجه، محلی در نزدیکی آمل، به دنیا آمد. وی نخست نزد پدرش، که از عالمان امامی بود، به تحصیل پرداخت، اما بعدها احتمالاً در عراق به زیدیه گروید.[2] از مهم‌ترین مشایخ وی در آمل ابوالحسین علی بن اسماعیل بن ادریس (متوفی حدود ۳۰۵ق) است که از عالمان حنفی متمایل به زیدیه و از اصحاب ناصر اطروش بوده است و ابوالحـسین نزد او فقه حنفی خوانده است. در منابع زیدی عموماً اشاره شده که المؤید بالله تحت تأثیر اندیـشه‌هـای أبو العباس أحمد بن ابراهیم حسنی، که به وی دانش کلام و فقه زیدیه را آموخته، به زیدیه گرویده است.[3] وی همچنین نزد متکلم مشهور معتزلی أبوعبدالله البصری (متوفی ۳۶۹ق) کلام اعتزالی را در

---

۱ اطلاع خاصی درباره هوسم در پیش از به قدرت گیری ابوالحسین هارونی در منابع نیست تنها با توجه به حضور سادات و اشراف علوی ناصری می‌توان از نفوذ آنها در این شهر سخن گفت. وی با دختر شریف ابوالحسین یحیی بن حسن حسنی زاهد ازدواج کرد اما این همسر او دو سال بعد درگذشت و در کلاذجه به خاک سپرده شد. بنگرید به: المرشد بالله، *سیرة الإمام المؤید بالله*، ص ۱۸-۱۹. سیرهٔ دیگری به نام *الذخر المؤبد فی سیرة المؤید* توسط احتمالا ابوطالب فارسـی تـألیف شده که تنها نقلقولهایی از آن در *مطلع البدور* (ج ۳، ص ۸-۱۱) باقی مانده است. در متون بعدی زیدیه همین اطلاعات تکرار شده است. برای مثال بنگرید به: ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۶۸۵-۶۹۳

۲ ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۲، ص ۲۲۱) شرح حال حسین بن هارون را آورده‌اند. وی امامی مذهب بود اما از ناصـر اطروش نیز روایت نقل کرده است. ازورقانی (*الفخری فی النسب*، ص ۱۴۲) در عبارتی کوتاه از ابوالحـسین هـارونی یـاد کرده و گفته که او یکی از امامان زیدیه است و صاحب آثاری در رشته‌های مختلف و از او فرزندانی در دیلم باقی مانده‌اند. ابوالحسین هارونی به دلیل گرایش پدرش به امامیه، در بحث از فرقـه‌هـای اسـماعیلیه و امامیـه، بـه صـراحت بـه کفـر اسماعیلیه فتوا داده، اما دربارهٔ امامیه گفته که آن‌ها قومی اهل تعبد و تقوا هستند و در امر دین دچار خطا شده‌انـد کـه این خطا در حد کفر نیست. بنگرید به: حمید الدین کرمانی، *الرسالة الموسومة بالکافیة فی الرد علی الهارونی*، ص ۱۶۶.

۳ برای شرح‌حال المؤید بالله بنگرید به: جشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۷۶؛ حمید بن احمد المحلی، *الحدائق الوردیـة*، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۶۴. ابوالقاسم اسماعیل البستی، *المراتب*، ص ۱۶۶ ؛ «دو مشیخه زیدی»، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۱۶۵ ، ۱۶۷ - ۱۶۸ ، ۱۷۶ - ۱۷۷ ، ۱۸۳ ، ۱۸۵؛ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ص ۹۸ - ۱۰۲؛ الحسین بـن ناصر ابن مهلا، *مطمح الآمال*، ص ۲۳۳-۲۳۸؛

←

بغداد فراگرفت و بعدها به ری رفت و در مجلس درس قاضی عبدالجبار حضور یافت و روابط نزدیکی با صاحب بن عباد (متوفی ۳۸۵ق) داشت.

حیات سیاسی المؤید بالله

زمانی که المؤید بالله به هوسم آمد، درسال ۳۸۰ق، شهر در دست شیرزیل بن وشمگیر زیاری بود که تحت سیادت فخر الدوله حاکمیت هوسم را در اختیار داشت.[1] از اشراف ناصری، ابوالفضل ناصر روابط خوبی با المؤید بالله نداشت و حتی سعی داشت با کشاندن المؤید به بحث در حضور پیروانش، با تکیه بر مسائل اختلافی میان فتوای ناصر اطروش و الهادی که المؤید پیرو او بود و هوادارانش تعصب خاصی بر آرای ناصر داشتند، او را از چشم زیدیان شهر بیندازد. المؤید بالله توانست شیرزیل را از هوسم بیرون کند و یک سال بر هوسم حکومت کند، اما در سال بعد شیرزیل به هوسم حمله کرد و المؤید بالله را اسیر کرد. بعد از مدتی با شفاعت و پادرمیانی المؤید بالله از حبس رهایی یافت و به ری بازگشت. وی احتمالاً بعد از درگذشت فخر الدوله در ۳۸۷ق به دعوت گروهی از زیدیان دیلم به هوسم بازگشت و امارت هوسم را از فردی به نام ابوزید گرفت و ۲ سال بر شهر حکومت کرد. ابوزید از خاندان ثائری و از اشراف ناصری و دست‌نشاندهٔ شیرزیل - که در این هنگام در آمل به سر می‌برد - بود. ابوزید ثائری، که به پادشاه دیلم پناه برده بود، با اعلام وفاداری به المؤید بالله به هوسم بازگشت و پیروان زیدی ناصری از او استقبال کردند.

بر اثر اختلاف میان المؤید بالله و پیروان ناصر، که شاید جهت‌گیری فقهی المؤید بالله در حمایت

→ Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), pp.177-178 .

آنچه در منابع زیدی دربارهٔ شرح‌حال هارونی آمده غالباً برگرفته از سیرهٔ او نگاشتهٔ عالم زیدی ایرانی المرشد بالله یحیی بن حسین شجری (متوفی ۴۷۹) است. بنگرید به: المرشد بالله الجرجانی، *سیرة المؤید بالله*، تحقیق صالح عبدالله احمد قربان ، صنعا ، ۱۴۲۲ق. همچنین بنگرید به: حسن انصاری قمی، «وصیت جنید بغدادی و یادداشتی کوتاه دربارهٔ سیاسه المریدین»، *مجلهٔ معارف*، دورهٔ هفدهم ، شماره ۲ ، مرداد - آبان ۱۳۷۹ ش، ص ۱۴۱ - ۱۴۴. شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق) به نقل از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ق) دربارهٔ ابوالحسین هارونی نوشته است: «سمعت شیخنا أبا عبدالله أیده الله یذکر أن أباالحسین الهارونی العلوی کان یعتقد الحق و یدین بالامامة فرجع عنها لما التبس علیه الامر فی اختلاف الاحادیث فترک المذهب و دان بغیره لمالم یتبین له وجوه المعانی فیها». محمدبن حسن طوسی، *التهذیب*، تحقیق سید حسن موسوی خرسان (تهران، ۱۳۶۵ ش)، ج ۱، ص ۳-۲.

۱ هارونی بعد از اتمام تحصیلات خود در بغداد به آمل بازگشت و مدتی در آنجا ساکن بود و نقابت علویان را برعهده داشته است. بنگرید به: المرشد بالله، *سیرة الإمام المؤید*، ص ۳۵-۳۶.

از مکتب فقهی الهادی در مقابل مکتب ناصریه یکی از دلایل این اختلاف باشد،[1] ابوزید با حمایت هواداران ناصریه دوباره به امارت هوسم دست یافت و المؤید بالله مجبور به خروج از هوسم شد. امیر گیلان، شیر اسفار، او را یاری کرد و المؤید بالله توانست به هوسم بازگردد، اما اقامت او بیش از دو ماه به طول نینجامید و با قدرت‌گیری ابوزید ثائری مجبور به ترک آنجا و بازگشت به ری شد. در هوسم فردی به نام ابوالفضل ناصری بر ابوزید شورید و او را از شهر بیرون کرد. ابوزید به ری نزد المؤید بالله رفت و ضمن اظهار پشیمانی و توبه از او تقاضای یاری کرد و به المؤید وعده داد که در صورت یاری‌کردن او و بازگشت به هوسم، وی را در تسلط بر طبرستان هم یاری کند. المؤید پیشنهاد ابوزید را نپذیرفت و ابوزید خود به هوسم بازگشت و توانست امارت هوسم را باز پس گیرد. ابوالفضل ناصری سپاهی گرد آورد و ابوزید را از هوسم بیرون راند و در نبردی او را به قتل رساند.

اشراف ثائری دست به دامان المؤید شده و از او خواستند به دیلم بازگردد. او نیز بازگشت و در لنگا، محلی نزدیک هوسم، اقامت گزید و با امیر استنداریه هم‌پیمان شد که واسطهٔ میان او و قابوس زیاری شود. کیا ابوالفضل ثائری، که امارت هوسم را در دست داشت، به ظاهر امامت و سیادت المؤید بالله را پذیرفت. المؤید بالله در سال ۴۰۰ق با حمایت استندار رویان و کیا ابوالفضل برای فتح آمل به آنجا لشکر کشید و با عهدشکنی استندار رویان روبه رو شد. امارت شهر آمل در این ایام در دست منوچهر زیاری بود.

فرزند منوچهر، قابوس زیاری، روابط حسنه‌ای با المؤید برقرار کرد و از وی و ابوالفضل کیا با ارسال هدایا و کمک‌های مالی حمایت کرد. ابوالحسین هارونی در روز یکشنبهٔ ماه ذی الحجه در روز عرفهٔ سال ۴۱۱ق در لنگا درگذشت و در روز بعد در همان‌جا و در سرای خود به خاک

---

۱ بنگرید به: المرشد بالله، *سیرة الإمام المؤید*، ص ۵۹-۶۰، ۶۴. ابوطالب هارونی اشاره کرده که پیروان ناصر اطروش (ناصریه) و پیروان الهادی و قاسم بن ابراهیم (هادویه و قاسمیه) با یکدیگر اختلاف فراوانی داشته‌اند و حتی یکدیگر را تکفیر نیز می‌کرده‌اند. هرچند این اختلافات بر سر مسائل فروع فقهی بوده است. همین مطلب را حاکم جشمی به نقل از ابوطالب هارونی نقل کرده است (*شرح عیون المسائل*، ص ۳۷۴-۳۷۵؛ احمد بن یحیی مشهور به ابن مرتضی، *کتاب المنیة و الأمل فی شرح الملل و النحل*، تحقیق محمد جواد مشکور، ص ۲۱، ۹۲). ابوعبدالله داعی با طرح مصیب‌بودن مجتهدین سعی در حل این منازعات داشته، اما بر اساس شواهد از جمله خبر مذکور در شرح‌حال المؤید بالله، همان‌گونه که مادلونگ نیز نظر داده است، این اختلافات تا مدت‌ها بعد وجود داشته است. بنگرید به: المهدی لدین الله احمد بن یحیی (متوفی ۸۴۰ق)، *کتاب المنیة و الأمل فی شرح الملل و النحل*، ص ۹۲؛ ویلفرد مادلونگ، «فرمانروایان علوی طبرستان، دیلمان و گیلان»، ترجمهٔ محسن جعفری مذهب، *معارف*، دورهٔ بیست و دوم (شماره ۱و ۲، فروردین- آبان ۱۳۸۵ش)، ص ۱۶۱-۱۶۲.

سپرده شد. بر جنازهٔ او شاگردش مانکدیم احمد بن احمد قزوینی ششدیو نماز گزارد. بر قبر او مشهدی ساخته شد که تا امروز در روستای زیارت وَر لنگای تنکابن باقی است.[1]

احتمالاً بعد از مرگ ابوالحسین، زیدیان ساکن لنگا با ابوطالب هارونی بیعت کرده باشند، اما اطلاعات چندانی از وضعیت ابوطالب هارونی در دست نیست. با توجه به اینکه در سال ۴۱۷ق احمد بن ابی هاشم حسینی مشهور به مانکدیم (ماه صورت) قیام کرده و حکومت موقتی را در لنگا تشکیل داده است، احتمالاً ابوطالب در این شهر ساکن نبوده یا ادعای امامت وی در زمانی بعد از این تاریخ است.

اطلاعات چندانی دربارهٔ المستظهر بالله أحمد بن حسین بن أبی هاشم محمد بن علی بن محمد بن الحسن بن محمد بن أحمد بن محمد بن الحسن بن علی بن عمر الأشرف بن زین العابدین علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب در دست نیست. عمدهٔ شهرت وی به دلیل کتاب مهم کلامی‌اش، *تعلیق شرح الأصول الخمسه* قاضی عبد الجبار، است که با عنوان *شرح الاصول الخمسه* و با نسبت نادرست به قاضی عبدالجبار منتشر شده است. وی در ری و درحدود ۴۲۵ق درگذشته است.[2] ازورقانی که اطلاعات دقیقی دربارهٔ علویان طبرستان داشته است در اشاره‌ای کوتاه دربارهٔ او آورده که بعد از مرگ ابوطالب هارونی، ابوالحسن علی بن جعفر بن حسن بن عبدالله بن علی بن حسن بن علی بن احمد حقینی مشهور به المهدی لدین الله مدتی توانست امارت علویان دیلم را به دست

---

۱ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۱۰۱. ابن اسفندیار مطالب خود دربارهٔ ابوالحسین را به نقل حاکم جشمی و کتاب *جلاء الابصار* وی نقل کرده است. ستوده (*از آستارا تا آستاراباد*، ج ۳، ص ۸۴-۸۶) توصیفی از قبر المؤید بالله آورده است. ابوالحسین هارونی فرزندی به نام ابوالقاسم داشته که اکنون قبر او در روستای جزما، که امروزه به روستای دوهزار خرم آباد شناخته می‌شود، قرار دارد. برای توصیفی از مزار وی بنگرید به: ظهیر الدین مرعشی، *تاریخ گیلان و دیلمستان*، ص ۴۴۸؛ منوچهر ستوده، *از آستارا تا آستاراباد*، ج ۳، ص ۷۳-۷۵؛ مصطفی خلعت بری لیماکی، *سیری در تاریخ علویان غرب مازندران*، ص ۶۸-۷۱. ظهیر الدین مرعشی (*تاریخ گیلان و دیلمستان*، ص ۲۷) اشاره‌ای کوتاه به المؤید بالله آورده است و از حضور پیروان او در رستمدار و اطراف تنکابن سخن گفته است. ازورقانی (*الفخری فی النسب*، ص ۳۶) الناصر للحق حسین بن حسن شاعر را خلیفه المؤید بالله دانسته است.

۲ عالم معتزلی، ابوعلی خلاد، کتابی به نام *الاصول الخمسه* نگاشته که شرح‌نویسی بر آن در میان معتزله و زیدیه سنتی متداول بوده است. کتاب مانکدیم تعلیقه‌ای بر شرح قاضی عبدالجبار بر کتاب ابوعلی خلاد. از دیگر شاگردان قاضی عبدالجبار که شرح بر کتاب *شرح اصول الخمسه* نگاشته‌اند، ابومحمد اسماعیل بن علی فرزادی زیدی است که اثری به نام *تعلیق شرح الاصول الخمسه* نگاشته که نسخهٔ خطی آن باقی است (جامع کبیر صنعاء، شماره ۷۳؛ فؤاد سید، «مخطوطات الیمن»، ص ۲۰۳). دانیل ژیماره در مقاله‌ای از این دو تعلیق سخن گفته و تصحیح جدیدی نیز از کتاب *الاصول الخمسه* قاضی عبدالجبار ارائه کرده است. بنگرید به:

D. Gimaret,"Les Usul al-hamsa du Qadi 'Abd al-Gabbar et leurs commentaries,"*Annales Islamologiques* 15 (1979) pp.47-96.

گیرد. بعدها یکی از نوادگان او، محمد ابوعبدالله هادی، بعد از ناصر حسینی درعهد سلطان ملک شاه سلجوقی در دیلمان قیام کرده و احتمالاً توانسته است امارت محلی زیدیه در هوسم را به دست گیرد.[۱]

آخرین دانسته از امارت فردی از خاندان ثائریان بر هوسم اطلاعاتی است دربارهٔ حسین ناصری هوسمی که در عصر سلاجقه بر هوسم تسلط یافته و امارت شهر را برعهده داشته است. ابوعبدالله الناصر حسین بن أبی أحمد بن حسین بن حسن بن علی بن الناصر للحق حسن بن علی الأطروش در سال ۴۳۲ق در هوسم قیام کرد، اما به دلیل جوانی و دانش کم با او بیعت نشد، اما بعدها که دانش وسیعی یافت زیدیان امامت او را پذیرفتند و عهده‌دار امارت زیدیان در هوسم شد و توانست دامنهٔ قلمرو خود را وسعت دهد. محلی از دامنهٔ قدرت او یاد کرده و گفته که ابوعبدالله الناصر توانست تمام بلادی که در اختیار ناصر اطروش بود به زیر چتر امارت خود درآورد.[۲] وی در سال ۴۷۲ق بعد از حدود چهل سال امامت بر زیدیان در هوسم درگذشت و درهمان‌جا درکنار قبر ابوعبدالله داعی به خاک سپرده شد.[۳]

پس از او دیگر علوی که مدتی بر هوسم حکم رانده الهادی بن مهدی بن حسن حُقَینی بن علی بن جعفر بن حسن بن عبدالله بن علی بن حسین بن حسن بن علی بن احمد حقینی منسوب به حقینه (محلی در نزدیکی مدینه) بن علی بن حسین الاصغر بن زین العابدین علی بن حسین بن علی بن ابی طالب است. وی در بخش استنداریه دیلم دعوی امامت کرد و عالمان زیدیهٔ این مناطق با او بیعت کردند. وی نظرات تندی نسبت به اسماعیلیان داشت[۴] و سرانجام به دست آن‌ها، که در آن زمان

---

۱ ازورقانی، *الفخری فی النسب*، ص ۷۷.

۲ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۹۵. محلی اشاره کرده که وی برخلاف نظر فقهی ناصر اطروش دستور داده بود تا در هر نقطه از طبرستان مسجدی بنا شود و در آن‌ها نماز جمعه، که بر طبق نظر ناصر تنها در شهرها باید اقامه شود، برگزار شود. وی با دختر اسپهبد روزگارش ازدواج کرده بود که عامل مهمی در تثبیت حکومت او بوده است.

۳ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۹۶. برای گزارشی از وضعیت فعلی قبرستانی که حسین ناصری در آن دفن شده است بنگرید به: منوچهر ستوده، *از آستارا تا استاراباد*، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۸. ظهیر الدین مرعشی (*تاریخ گیلان و دیلمستان*، ص ۲۲۳، ۴۲۹) از دفن برخی بزرگان در کنار قبر حسین ناصری سخن گفته است.

۴ محلی (*الحدائق الوردیه*، ج ۲، ص ۱۹۷) نمونه‌ای از برخورد او با اسماعیلیه نقل کرده است. محلی نوشته است که وی معتقد به حلیت خون باطنیان و جواز تصرف در اموال آن‌ها بوده است. محلی، که اطلاعات مهمی دربارهٔ حقینی آورده، اشاره کرده که مطالب مربوط به سیرهٔ او، که احتمالاً اثری مختصر بوده و محلی خود مهم‌ترین بخش‌های آن را نقل کرده، تدوین شده است. شهاری در *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۷۱۶ از جد وی یاد کرده و گفته که وی در ۴۳۰ق خروج کرده است. از شاگردان او ابومضر شریح بن مؤید یاد شده است. حاکم جشمی (*شرح عیون المسائل*، ص ۳۸۴) در عباراتی کوتاه از حقینی یاد کرده است.

قدرت و نفوذی داشتند، در کَجا، از مناطقی دراستنداریه، به قتل رسید. تاریخ دقیق کشته شدن او دوشنبهٔ رجب ۴۹۰ق ذکر شده است. جنازهٔ او را نخست به کلار برده و پس از آن در روستای هستکین / هشتکین و در مدرسه عالم زیدی یوسف بن حسن کلاری، که خود از شاگردانش بود، به خاک سپردند.[۱]

پس از او، أبو رضی کیسمی بن مهدی بن محمد بن خلیفه بن محمد بن حسن بن جعفر بن ناصر الطروش دعوی امامت کرد و در دیلمان به قدرت رسید. وی نیز مدتی کوتاه بعد از حقینی در کِیسُم درگذشت و در همان‌جا به خاک سپرده شد.

واپسین علوی زیدی شناخته‌شده در قرن ششم که امارتی در دیلم تشکیل داده أبوطالب یحیی بن أحمد بن حسین المؤید بالله أحمد بن حسین هارونی، است. وی در ۵۰۲ق در گیلان خروج کرد و توانست ضمن تسلط بر گیلان بر هوسم و دیلمان تسلط یابد، اما امیر ثائری هوسم، شریف حسنی، او را از آنجا بیرون راند و ابوطالب به لاهیجان عقب نشست، اما بعد از مدتی توانست بر هوسم نیز تسلط یابد. دشواری جدی او نیز اسماعیلیان بودند که بیشتر وقت او به درگیری با آن‌ها گذشت. او قاضی ابوطالب نصر بن ابی طالب بن ابی جعفر را، که فقیه و عالم زیدیان روزگارش بود،[۲] به نمایندگی به صَعْدَه فرستاد که دعوت وی به امامت را در صعده در ۵۱۱ق بخواند. محلی گفته که امیر محسن بن حسن بن ناصر بن حسن بن عبدالله بن محمد بن مختار بن ناصر بن الهادی الی الحق دعوت امامت او را پذیرفت و به نیابت از او بر برخی نواحی یمن حکم راند، اما با کشته‌شدن او و پسرش در ۵۱۳ق به دست برخی در صعده ابوطالب علوی دیگری به یمن فرستاد و او قاتلان امیر محسن را مجازات کرد. ابوطالب در روستای قیتوک، از روستاهای تنهیجان، در ۵۲۰ق درگذشت. به علت تسلط و قدرت فراوان اسماعیلیان وصیت کرد تا او را مخفیانه دفن

---

۱ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۱۱۹۲-۱۱۹۳، ج ۳، ص ۱۳۰۵، پانویس. شرح‌حال ارائه‌شده آشفته است و شرح‌حال برادر حقینی، که برای تمیز با او از وی به الحقینی الکبیر یاد می‌شود، با وی (الحقینی الصغیر) درهم آمیخته شده است، اما بخشی از مطالب مربوط به حقینی صغیر از جمله قتل وی به دست اسماعیلیه به‌خطا در شرح‌حال الحقینی الکبیر آمده است. در روستای حسن کیف، کلاردشت، اکنون قبر الهادی الحقینی قرار دارد و ستوده توصیفی از مزار او و صندوق قبر او آورده است. بنگرید به: ستوده، *از آستارا تا آستاراباد*، ج ۳، ص ۱۳۸-۱۴۱.

۲ ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۴، ص ۴۵۲-۴۵۳) شرح‌حالی برای این فقیه زیدیه آورده، اما حاوی مطلبی دربارهٔ حیات علمی او نیست، جز آنکه فقیه زیدی برجسته بوده و نامهٔ ابوطالب اخیر را به یمن آورده است. در شرح‌حال این عالم زیدی آمده که تاریخ خروج ابوطالب اخیر در سال ۵۰۲ق بوده است. وی دعوت خود را در همان روستایی که ناصر اطروش دعوت خود را آغاز کرده شروع کرده است. ابوطالب در صعده به همراه بزرگانی از زیدیه ایران با امیر محسن بن حسن، که از اعیان و اشراف هادوی بوده، دیدار کرده که وی دعوت او را پذیرفته است.

کنند و از محل دفن وی کسی مطلع نشود. محلی متن دعوت‌نامهٔ او را که برای زیدیان یمن فرستاده شده نقل کرده است.[۱]

ویژگی مهم دوران امامت ابوطالب اخیر، یکپارچگی سیاسی میان زیدیان یمن و ایران است که این اتحاد در دوران بعد نیز تداوم یافت، اما به دلیل نبودن فردی از سادات زیدی ایران که دارای ویژگی‌های امامت باشد زیدیان ایران پیرو امامان زیدی یمن شدند. در حقیقت، پس از تشکیل دولت دوم زیدیه در یمن به دست المتوکل علی الله احمد بن سلیمان، که در ۵۳۲ق به ادعای امامت قیام کرده بود، زیدیان ایران امامت او را پذیرفتند. امری که در دوران امامت امام پس از المتوکل علی الله (متوفی ۵۶۶ق)، یعنی عبدالله بن حمزه که در ۵۹۴ق با او بیعت شد، همچنان تداوم یافت. دربارهٔ این موضوع در فصل آخر سخن گفته خواهد شد.

---

۱ المحلی، *الحدائق الوردیه*، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۱۸. ابوطالب اخیر در این عهد ابوعبدالله حسین بن الهادی را به امارت از سوی خود بر یمن و مکه منسوب کرده و بعد از آن توصیه‌هایی دربارهٔ شیوه ملک‌داری به او کرده است. ابن فند (*مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۷۰۱-۷۰۸) نیز گزارشی از امامان زیدی بعد از المؤید بالله در طبرستان و دیلمان آورده که مطلب جدیدی ندارد. ازورقانی از فردی به نام الکیا ابورضا نام برده و از تردید خود دربارهٔ نسب او سخن گفته و گفته که او احتمالاً از نسل بنی حمزه بن هادی است و عهده‌دار امارت علویان در طبرستان در روزگار او بوده است. *الفخری فی النسب*، ص ۷۳.



فصل چهارم

میراث فرهنگی علویان طبرستان

هرچند امارت زیدیان بعد از دوران امارت ابوعبدالله داعی محدود بـه امـارت محلـی برخـی از مناطق دیلم بود و عالمان زیدی بیـشتر در جایگـاه اشـراف محلـی ارج و قـرب داشـتند، حـضور اجتماعات زیدی در مناطق مختلف دیلمان و طبرستان از حیث فرهنگی اهمیت خود را تـا چنـد قرن بعد حفظ کرد و سنت علمی میان زیدیان شمال تداوم یافت. از وجود برخی عالمان زیدی در آنجا اطلاع داریم و آثار فراوانی از این سنت برجا مانده که برخی از آن‌ها منتـشر نیـز شـده‌انـد. شواهد باقی‌مانده نشان از فعالیت فرهنگی اجتماعات زیدی در این دوران دارد. آن‌هـا بـه نگـارش آثار جدید، کتابت میراث گذشته خود، نگارش شروح، و تعلیقه‌نگاری آثار پیشین خـود مـشغول بوده‌اند. سنت تعلیقه‌نگاری شیوهٔ تدریس و ارائهٔ متون درسی در سنت زیدیان شـمال ایـران را نیـز نشان می‌دهد. تعلیقه‌نگاری در میان زیدیان ایرانی ویژگی خاصی دارد که در چنـد نـسخهٔ خطـی باقی‌مانده از آن‌ها به‌خوبی مشهود است. در نسخه‌های باقی‌مانده فرد تعلیقه‌نویس مطلـب خـود را در حاشیهٔ نسخه می‌نوشته و آن را با کشیدن خطی به کلمهٔ مـوردنظر مـرتبط مـی‌کـرده اسـت. انصاری در توضیح این شیوه از نظام تدوین و تعلیقه‌نگاری در سنت زیدیه نوشته است:

> «بنابر شیوه‌ای که زیدیان داشته‌اند ... در هنگام تدریس، شاگردان (و گـاه بـه وسـیلهٔ خود استادان) در حاشیهٔ نسخه‌های متن درسی خود که در اختیار داشته‌اند، توضیحات و تعلیقات استادان را ضبط می‌کرده‌اند. این تعلیقات علاوه بر ارائهٔ ادلهٔ متـضمن خلافـات فقهی با دیگر زیدیان، و به طور ویژه هادویان، آرای مذهب مؤیدی و نیز اختلافاتی بوده

> است که در اقوال مختلف منقول از ناصر اطروش برای آیندگان ثبت شده بوده است. چنان‌که نسخه‌های موجود زیدی در ایران به‌خوبی گواه آن است و سندهایی از آن در میان زیدیان یمن نیز موجود است، شیوهٔ حاشیه‌زدن به گونهٔ کشیدن خطی از نکته قابل بحث در متن به حاشیهٔ برگ‌های کتاب و ارائهٔ توضیحات در حاشیهٔ برگ‌ها بوده است. این شیوه به ویژه در میان ناصریان ظهور بیشتری داشته و عمدتاً مربوط بوده است به آثار فقهی (در تفسیر نیز نسخهٔ *تفسیر کتاب الله* ابوالفضل دیلمی ناصری مذهب وجود چنین سنتی را در تفسیرنویسی گواهی می‌دهد)».[1]

در این بخش از شرح احوال چند عالم زیدی که در این برهه زندگی کرده و آثار مهمی نگاشته‌اند به ترتیب تاریخی سخن رفته و شرح احوال و مطالبی دربارهٔ آثار آن‌ها ذکر شده است.

در مدت کوتاه اقامت الهادی الی الحق در آمل گروهی از طبریان او را در بازگشت به یمن همراهی کردند و برخی از آن‌ها در یمن ماندند، از جمله ابوالحسین احمد بن موسی طبری که آثاری در کلام زیدیه نگاشته است و دست‌کم دو کتاب وی به نام‌های *المنیر* (*الانوار الکاشفه فی معرفة الله و رسله و صحة ما جاوؤا به*) و *المجالس*، که شامل مناظرات و گفتگوهای کلامی اوست، باقی مانده و به چاپ نیز رسیده است.[2] عمدهٔ دانسته‌های ما دربارهٔ طبری محدود به نقل‌قول‌هایی است که ابراهیم بن قاسم شُهاری (متوفی ۱۱۵۲ق) از مُسَلّم لَحْجی و تاریخ او دربارهٔ این عالم زیدی آورده است.لحجی در اشاره به طبری می‌نویسد:

---

۱ حسن انصاری، «زوائد الابانة (۲): نسخه ابن ولید القرشی»،
http://ansari.kateban.com/entry1756.html.
آقابزرگ طهرانی (*الذریعة*، ج ۴، ص ۲۵۷) در اشاره به همین خصلت بر اساس *تفسیر أبی الفضل الدیلمی* نوشته است: «...و تفسیره کبیر فی مجلدین ضخمین علی کیفیة خاصة. و هی أنه یکتب مقدراً من آی القرآن الشریف فی وسط الصفحة، ثم یکتب التفسیر علی نحو التعلیق علی ألفاظ الآیات فی حواشیها، و لم یتبین محل التعلیق بما هو المتعارف من کتابة علامة التعلیقة و مثلها علی الموضع المعلق علیه. بل یعینه بایصال خط طویل أو قصیر بین أول التعلیق و الموضع المعلق علیه من الآیة الشریفة». دکتر حبیب برجیان در مقالهٔ «ترجمهٔ زیدی قرآن به زبان طبری»، *آینهٔ میراث*، ضمیمهٔ شمارهٔ ۱۵ (سال ۱۳۸۸ش)، ص ۱۰۵-۱۶۳ بحثی دربارهٔ نسخهٔ مذکور آورده و به این خصلت نسخه نیز اشاره کرده است، اما متوجه عام‌بودن ویژگی مذکور در میان زیدیان ایران نشده است.

۲ اطلاعات چندانی دربارهٔ ابوالحسین طبری در دست نیست و مطالب مندرج در شرح‌حال وی در کتاب‌های شرح‌حال‌نگاری زیدیه نیز عموماً نقل‌قول‌هایی است از آثار او. بنگرید به: ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۵۸۱-۵۸۳؛ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۴۶۸-۴۷۹. سفر الهادی به یمن با استقبال فراوان پیروان او روبه رو شد به گونه‌ای که محمد بن زید از وزیرش حسن بن هاشم خواست که از الهادی بخواهد طبرستان را ترک کند. بنگرید به: هارونی، *الافادة*؛ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۳۳-۳۴؛ حسن خضیری أحمد، *قیام الدولة*، ص ۵۴-۵۶.

«ابوالحسین احمد بن موسی طبری اصول دین را بر طبق آرای الهادی الی الحق به نقل از فرزند وی، المرتضی لدین الله محمدبن یحیی، (متوفی ۳۱۰ق) روایت کرده است و از شاگردان وی می‌توان علی بن ابی الفوارس لغوی و ابراهیم یفرسی صنعانی را نام برد. وی از جمله مهاجران طبری همراه الهادی الی الحق بود که بعد از وفات الهادی الی الحق (۲۹۸ ق) و دو فرزند وی به نام‌های احمد و محمد در صنعا باقی‌مانده و به تدریس مشغول بوده است».[۱]

اگرچه اطلاع درستی دربارهٔ تولد و یا حتی سال مرگ طبری در دست نیست، می‌توان حدس زد که او در جریان سفر الهادی به طبرستان، بین سال‌های ۲۷۰ تا ۲۷۵ق، پس از آنکه الهادی در پی هشدار محمد بن زید از طریق وزیرش مجبور به ترک طبرستان شد، طبرسی از جمله طبریان پیرو الهادی باشد که به وی پیوستند.[۲] طبری به همراه دیگر پیروان ایرانی الهادی، به منزلهٔ بخشی از نیروهای نظامی الهادی، در منازعات او در یمن نقش مهمی داشته‌اند و در هنگام فتح صنعا در سال ۲۸۸ق جزء سپاه او بوده‌اند. این طبریان ظاهراً پس از درگذشت الناصر احمد بن الهادی (متوفی ۳۱۵ق) و آشفتگی امور زیدیه در یمن، به زادگاه خود بازگشته‌اند. احتمالاً در همین هنگام، طبری نیز، که تصمیم به بازگشت به ایران داشت، در راه زَبید بود که الهادی را در رویا دید که از وی می‌خواست یمن را ترک نکرده و به تعلیم اصول مذهب زیدیه در آنجا بپردازد. پس از این رویا، طبری به صنعا بازگشت و تا آخر عمر خود در آنجا ماند و در جامع کبیر صنعا به آموزش تعالیم الهادی پرداخت. از تاریخ درگذشت او اطلاعی در دست نیست. هرچند این حکایت را ابن ابی الرجال (متوفی ۱۰۹۲ق) در قرن یازدهم نقل کرده، مطالب نقل‌شده باید در اصل از اثری کهن‌تر باشد و احتمالاً *تاریخ مسلم لحجی* منبع ابن ابی الرجال در نقل مطالب مربوط به طبری است.[۳] عمدهٔ مطالب دیگر دربارهٔ طبری بر اساس اشاراتی است که او در دو اثر باقی‌مانده‌اش کرده است. یک احتمال مهم دربارهٔ اندک‌بودن اطلاعات دربارهٔ ابوالحسین طبری باید به جایگاه ویژهٔ او نزد مطرفیان بازگردد که به همین دلیل زیدیان بعدی کمتر به ابوالحسین طبری توجه نشان داده‌اند. شهاری از یکی از اصحاب ابوالحسین طبری به نام عبدالله بن ابی عبدالله خراسانی یاد کرده

---

۱ شهاری، *طبقات الزیدیه الکبری*، ج ۱، ص ۲۱۲.

2 *EI*[2], S.V."al-Ḥādī ila 'l-Ḥaḳḳ,", p.335.

۳ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۴۶۹-۴۷۰.

و از اقامت او در صنعا و تدریس وی سخن گفته است.[1]

کتاب *مجالس الطبری* مجموعه‌ای ارزش‌مند از مناظرات طبری در مباحث گوناگون است. مناظرات این کتاب کوتاه و مختصر و مربوط به بعد از مهاجرت طبری به یمن است و اغلب در صنعا رخ داده است. نخستین مناظرهٔ کتاب دربارهٔ آیهٔ هفتم سوره آل عمران است که تأکید بر این دارد که تأویل واقعی کتاب خدا را تنها راسخان در علم می‌دانند. طبری از بحث‌های خود با افرادی امامی مذهب در عدن نیز سخن گفته و به گونه‌ای مبهم او را یکی از سادات حسینی معرفی کرده و با او در مسئلهٔ علم امام و نص به گفتگو پرداخته است.[2] کتاب *المجالس* اطلاعات جالبی دربارهٔ تنوع مذهبی یمن در روزگار طبری دارد و اشارات جسته و گریخته‌ای به اباضیان، که می‌دانیم در آن روزگار حضور پررنگی در یمن داشته‌اند، و اسماعیلیان دارد که طبری از آن‌ها به قرمطیان یاد کرده است. *کتاب المجالس*، با توجه به کهن‌بودنش، برای بازسازی نظام کلامی الهادی اهمیت زیادی دارد و به‌واقع نگاشته‌های زیدی برای فهم و شناخت مراحل تحول نظام کلامی زیدیه بسیار اهمیت دارد.

کتاب دیگر طبری *الانوار فی معرفة الله و رسوله و صفه ما جاءبه (علی مذهب الهادی علیه السلام)*، که با نام *المنیر* نیز شهرت دارد و با همین عنوان نیز چاپ شده، کتاب مفصل‌تری است و حالت جُنگی تاریخی، کلامی - تفسیری دارد. بخشی از کتاب نیز درحقیقت به ادبیات تنزیه‌الانبیاءنگاری تعلق دارد و طبری به‌تفصیل از آیاتی که ظاهر آن‌ها دال بر لغزش‌هایی از انبیاست سخن گفته است و معنی آیه را بر اساس دیدگاه‌های اهل عدل در خطانکردن انبیا بیان کرده است. طبری در مواردی سخنان و خطبه‌هایی را از امام علی علیه السلام نقل کرده است که باتوجه به

---

۱ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۶۱۴-۶۱۵ شهاری (ج ۲، ص ۶۶۷) عبیدالله بن مختار بن الناصر احمد بن الهادی را راوی کتاب‌های الهادی از ابوالحسین طبری دانسته و طریق این روایت را ذکر کرده است.

۲ بعد از پایان مجالس طبری، در نسخه بخشی با این عنوان آمده است: «فصل من اخباره رحمةالله علیه» (ص ۱۱۴-۱۱۰) کاتب این بخش در آغاز گفتار خود آورده که آنچه وی نقل کرده مطالبی است که مشایخ ما در وقش گفته‌اند؟ (یاقوت حموی درباره وقش به اختصار چنین نوشته است: «وقش بالتحریک: بلد بالیمن قرب صنعاء و هجرة وقش: موضع فیه کالخانقاه یسکنه العباد و اهل العلم، و فی الیمن عدة مواضع یقال لها هجرة کذا»، *معجم البلدان*، ج ۵، ص ۳۸۱). مصحح در ذیل جملهٔ فرد اخیر گفته است که احتمالاً این فرد تدوین‌کنندهٔ مناظرات است و من در پی هویت وی منابع را جست‌وجو کردم، اما چیزی نیافتم. حدس و گمان این است که این فرد کسی جز مسلّم لحجی نباشد و کتاب حاضر تدوین مسلم لحجی است. می‌دانیم که بخشی از کتاب وی (*اخبار الزیدیة*) به ذکر احوال طبری اختصاص یافته که خوشبختانه باقی مانده است (بنگرید به: أیمن فؤاد السید، مصادر *التاریخ الیمن*، ص ۱۰۶). امر دیگری که این احتمال را تأیید می‌کند گفتهٔ مؤلف است که: «من این اخبار را در وقش از بزرگانمان (مشایخنا) شنیده‌ام».

قدمت کتاب وی اهمیت خاصی دارند.[1] طبری خطبه‌ای از زید بن علی (متوفی ۱۲۲ ق) و اقوالی از امام قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶ق) نقل کرده است.[2] همچنین طبری برخی مناقشات خود با امامیه را در چند قسمت از کتاب نقل کرده است.

مهم‌ترین نقل‌قول‌های طبری اقوالی است که از الهادی الی الحق (متوفی ۲۹۸ ق) نقل کرده است که بیان‌گر دیدگاه الهادی دربارهٔ امامان زیدی خزری حسن بن زید و محمدبن زید است که هیچ‌گاه در سنت زیدیه به امامت شناخته نشدند که بی‌شک دیدگاه الهادی در به رسمیت نشناختن این دو علوی و سیطرهٔ نظرات او بر زیدیه در این خصوص بی‌تأثیر نبوده است. الهادی در گفتهٔ اخیر دو علوی حاکم بر طبرستان را افرادی ظالم و ناعادل معرفی کرده است.[3] اطلاعاتی که در این کتاب دربارهٔ روابط زیدیه ایران با یمن و عراق آمده جالب توجه است. مثلاً طبری اشاره‌ای به نامه‌ای از محمد بن حسن بن قاسم مشهور به ابوعبدالله داعی (متوفی ۳۶۰ق) به اهالی طبرستان در دفاع از امامت محمد فرزند الهادی الی الحق دارد.[4] بخش مفصلی از کتاب به نقل احوال عالمان زیدی اختصاص دارد که نمونه‌ای کهن از سنت سیره‌نگاری زیدیه است و این بخش‌ها مثال‌های ابتدایی و آغازین از این سنت کهن نزد زیدیه است.[5] نقلی که طبری از قول عالمی زیدی به نام حسین بن عبدالله طبری در باب پرسش وی از امام الهادی الی الحق درباره کتاب جفر آورده جالب است و نشان‌دهندهٔ نزدیکی دیدگاه عالمان زیدی با تلقی امامیه از امام در روزگاران کهن است. بر اساس دیدگاه امامیه یکی از مواریث نبوی محفوظ در نزد ائمه شیعه کتاب جفری است که تمام مسائل رخ‌داده در عالم در آن آمده است. الهادی در پاسخ به پرسش حسین بن عبدالله طبری، که از او پرسیده بود آیا نام او در کتاب جفر هست و خواسته بود که کتاب را به او نشان دهد، گفته بود در آن کتاب نام یحیی فراوان است و ممکن است او در شناخت آن به خطا بیفتد و مدعی شده بود

---

۱ احمد بن موسی الطبری، *المنیر*، ص ۲۰-۱۹، ۱۸۱-۱۸۰، ۱۹۱، ۲۵۱-۲۵۰.

۲ الطبری، *المنیر*، ص ۱۲۰-۱۱۹، ۳۳۹.

۳ الطبری، همان ، ص ۱۷۲ (و قال الهادی الی الحق علیه السلام: ما منزلة الحسن بن زید و محمدبن زید الحسینین أمیری طبرستان عندالله الا کمنزلة سبابکین و کوبکین عبدین لبنی العباس مملوکین من تحت ایدیهم، بل هما اعظم حرماً عندالله لقرابتهما من رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم).

۴ الطبری، *المنیر*، ص ۳۰۳ (قال محمد بن الحسن بن القاسم فی کتابه الی الطبریین فذکر فیه امامة الامام محمدبن الهادی علیه‌السلام، یقول فیه: انه اکمل اولاد الرسول و احقهم بالامامة و اولاهم بمقام الرسول).

۵ الطبری، همان، ص ۲۴۶-۲۱۷، ۲۶۳-۲۶۰، ۲۷۵-۲۷۲، ۲۹۳-۲۸۲. توجیه مفصل طبری در دفاع از امامت زید بن علی نیز به منزلهٔ نمونه‌های کهنی از سنت زیدیه در توجیه مشروعیت امامت زید بن علی اهمیت خاصی برای پژوهشگران زیدیه دارد (*المنیر*، ص ۳۰۳-۲۹۴)

که او نمی‌تواند کتاب جفر را به کسی جز اهل‌بیت خودش نشان دهد.[۱]

اهمیت و تأثیرات فرهنگی زیدیه تنها محدود به اجتماعات زیدی و گاه امامی نبوده است و چهره‌های سرشناسی از شافعیان و حنفیان طبرستان را می‌شناسیم که از زیدیه تأثیر پذیرفته و به آثار زیدیه توجه نشان داده‌اند و در تألیفات خود از آن‌ها بهره برده‌اند. یکی از این افراد ابوالحسن علی بن مهدی مامطیری، که به طبری شهرت دارد، است که عمدهٔ شهرتش میان زیدیه به واسطهٔ نگارش کتاب *نزهة الابصار و محاسن الآثار* است. طبری اگرچه از شاگردان ابوالحسن اشعری بوده، از نظر کلامی بیشتر تفکری مشابه با حنابله و اهل حدیث داشته است. به نوشتهٔ ابن عساکر، مامطیری در بصره یک چندی شاگرد ابوالحسن اشعری بوده و تعالیم اشعری‌گری را از او اخذ کرده است (اخذ منه و تخرج به و اقتبس منه).[۲] از جمله آثار دیگر مامطیری، که به گمان ابن عساکر نشان‌دهندهٔ دانش وسیع طبری است، کتابی به نام *المنثور فی تأویل الاحادیث المشکلات الواردة فی الصفات است* که وی آن را در تأویل احادیث تشبیهی نگاشته است و دربارهٔ صفات الهی بوده است، اما معتزلیان آن‌ها را به دلیل تشبیهی‌بودن رد می‌کرده‌اند.[۳] کتاب کمتر شناخته شدهٔ مامطیری *نزهة الابصار و محاسن الآثار* است که در یک نسخهٔ خطی منحصر به فرد در کتابخانهٔ واتیکان (نسخه‌های عربی، شماره ۱۱۴۷) رساله دوم مجموعه یافت می‌شود، اما هویت او به دلیل

---

۱ طبری در اشاره به کتاب جفر می‌نویسد: «و حدثنی قوم من الطبریین أثق بهم، ان الحسین بن عبدالله الطبری سأل الهادی الی الحق، أن یریه کتاب الجفر، (هل یجد فیه اسمه، قال له الهادی علیه السلام: اسمی یحیی و یحیی فی الناس کثیر، و لکن انظر الی فعلی، فان کان موافقاً لکتاب و السنة، فطاعتی واجبة علیک و ان کان مخالفاً لهما، فلاسبیل لی علیک و اما کتاب الجفر فلا یحل لی أن اریکه و لاغیرک، فهولاء اهل بیتی ابی و اخی و اولادی و بنو عمی، ما رآه أحد منهم الا ابنی محمد وقفه علی شیء منه» همو، *کتاب المنیر*، ص ۳۰۲.

۲ ابن عساکر، *تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری* (بیروت، ۱۹۸۴/۱۴۰۴)، ص ۱۱۵-۱۹۶. شرح‌حال طبری در منابعی که شرح‌احوال او را ذکر کرده‌اند بسیار مختصر آمده است. برای مثال بنگرید به: السبکی، *طبقات الشافعیة الکبری*، ج ۳، ص ۴۶۶؛ عبادی، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، ص ۸۵؛ الصفدی، *کتاب الوافی بالوفیات*، تحقیق رمزی بعلبکی (بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۴)، ج ۲۲، ص ۱۴۳.

۳ نسخه‌ای از این کتاب با عنوان *تأویل الآیات المشکلة الموضحة و بیان‌ها بالحجة و البرهان* در کتابخانه طلعت پاشا قاهره (مجموعه ۴۹۱، برگ‌های ۱۰۸الف، ۱۶۲ب) یافت می‌شود. به دلیل رویکرد اهل حدیثی طبری، آثار او مورد توجه حنابله بوده و در آثار خود از نگاشته‌های او، خاصه همین کتاب اخیر، نقل‌قول کرده‌اند. بنگرید به: محمد بن نصر حازمی، *من تراث شبه جزیرة العرب: مناظرة بین علماء مکة و علماء نجد*، تحقیق محمد زینهم محمد عزب و محمد سید عبدالغفار (قاهره، ۱۹۹۴/۱۴۱۴)، ص ۲۷۷-۲۷۸ که بحثی از کتاب تأویل طبری در نقد استدلال ابوالقاسم بلخی در نقد احادیث دال بر استواء آورده است. کتاب طبری از منابع مهم ابن فورک در *تأویل مشکل الحدیث* و *کتاب الاسماء و صفات* بیهقی بوده است. برای تفصیل استفاده طبری در دو منبع اخیر بنگرید به: حسن انصاری قمی، «بازهم درباره علی بن مهدی طبری و کتابی از ابن فورک»، *کتاب ماه دین*، شماره ۹۷-۹۸ (آبان- آذر ۱۳۸۴)، ص ۶۰-۶۳

ذکر نشدن در نسخهٔ خطی ناشناخته بوده و نخستین بار حسن انصاری قمی با مقایسهٔ مطالب مندرج در نسخه خطی با برخی از آثار زیدی هویت مؤلف را شناسایی کرده است.[۱] کتاب *نزهة الابصار* اثری است در تدوین کلمات امیرالمؤمنین که پیش از *نهج‌البلاغه* سیدرضی تألیف شده و متن آن اکنون با تحقیق مرحوم محمدباقر محمودی منتشر شده است. اهمیت کتاب اخیر در تدوین کلمات امیرالمؤمنین و قدمت کهن‌تر آن از *نهج البلاغه* است. همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، این کتاب یکی از منابع الموفق بالله شجری و ابوطالب هارونی در تألیف آثار خود، یعنی *الاعتبار و سلوة العارفین* و *امالی*، بوده است.[۲]

تشکیل دولت علویان طبرستان باعث شده بود تا سادات نیز در امارت جدید عهده‌دار برخی مناصب حکومتی شوند، از جملهٔ این افراد ابوالحسن علی بن عباس بن ابراهیم بن علی بن عبدالرحمن بن قاسم بن حسن بن زید بن حسن بن علی بن أبی طالب علیهما السلام از عالمان نامدار زیدی ایرانی است که در زمان داعی صغیر قاضی طبرستان بوده است.[۳] وی آثار فقهی متعددی تألیف کرده است از جملهٔ اثری در اختلاف آرای عالمان زیدیه، که اثری متداول در میان زیدیه بوده و به‌کرات از آن نقل شده است. این کتاب، که ابن ابی رجال[۴] از آن به کتاب *اختلاف فقهاء أهل البیت* یاد کرده، اثری حجیم بوده و بعد از ذکر هر مسئلهٔ فقهی به‌تفصیل اختلاف عالمان زیدیه در باب آن را نقل کرده است (یذکر المسألة و یقول فیها: قال الحسین، قال جعفر، قال زید، قال فلان و هو کتاب کبیر، و منها کتاب ما یجب أن یعمله المحتسب). این گونه آثار، که مبنای نگارش آثار فقهی در دوره‌های بعدی بوده است، اهمیت بسیاری داشته و بعدها فقیه نامور کوفی زیدی ابوعبدالله علوی در کتاب *الجامع الکافی* خود به تخریج گستردهٔ اقوال علمای سلف زیدیه پرداخته که ظاهراً اثر اخیر در اختیار او نبوده است.

---

۱ برای تفصیل مطالب بنگرید به: حسن انصاری قمی، «نهج البلاغه پیش از نهج البلاغه»، *نشر دانش*، سال نوزدهم، شماره اول (بهار ۱۳۸۱)، ص ۶۳-۶۶.

۲ برای نقل‌قول‌های ابوطالب هارونی از کتاب طبری بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «متنی بی همتا در عرفان اسلامی»، *کتاب ماه دین*، شماره‌های ۸۳-۸۴ (شهریور- مهر ۱۳۸۳)، ص ۹، پاورقی ۱۹.

۳ أبوالحسن محمد بن أبی جعفر شیخ الشرف العبیدلی النسابه، *تهذیب الأنساب و نهایة الأعقاب*، استدارک و تعلیق عبدالله الشریف الحسین بن محمد المعروف بابن طباطبا الحسنی النسابة، تحقیق محمد کاظم المحمودی (قم، ۱۴۱۳)، ص ۱۲۵؛ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۲۶۹. ابن ابی الرجال بخشی از اطلاعات خود دربارهٔ حسنی را به نقل ابن عنبه نقل کرده است.

۴ *مطلع البدور و مجمع البحور*، ج ۳، ص ۲۷۰.

آن‌گونه که ابن ابی رجال نقل کرده، آثار او در میان زیدیان طبرستان شهرت و رواج داشته است. آنچه بر شهرت او می‌افزوده هم‌صحبتی او با الهادی الی الحق و ناصر اطروش، دو شخصیت مهم در میان زیدیان طبرستان، بوده است. جُنداری نیز ضمن نقل بخشی از گفته‌های ابن ابی رجال دربارهٔ او اشاره کرده که حسنی از جمله همراهان الهادی الی الحق در سفر به یمن بوده است.[۱] در حقیقت، حسنی در سفر اول الهادی به یمن در سال ۲۸۰ق او را همراهی کرده است و مدتی نیز در یمن همراه او بوده و ظاهراً بعد از درگذشت الهادی (۲۹۸ق) به دلیل آشفتگی اوضاع یمن به حجاز بازگشته است.[۲] حسنی از سوی الهادی امارت شبام را برعهده داشته است.[۳] دربارهٔ زمان درگذشت او اطلاعی در منابع نیامده است.

دیگر فقیه برجستهٔ پیرو آرای رسی و نواده‌اش الهادی الی الحق در نواحی خزری، که نقش مهمی در تثبیت آرای قاسم بن ابراهیم و مکتبش داشته، ابوالعباس احمد بن ابراهیم بن حسن بن ابراهیم بن حسن بن محمد بن سلیمان بن داود بن حسن بن علی بن ابی طالب حسنی از نامورترین عالمان زیدی طبرستان است.[۴] ابوسلیمان داود بن حسن بن حسن از بزرگان طالبیان مدینه بود که عهده‌دار موقوفات علی علیه السلام در مدینه بود و فردی بخشنده و کریم توصیف شده است.[۵]

---

۱ جنداری، *نبذة فی رجال شرح الأزهار*، ج ۱، ص ۷۴.

۲ علی بن عباس حسنی خود اخباری از الهادی در زمانی که در یمن و همراه او بوده نقل کرده است. بنگرید به: المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۳۰، ۴۶، ۴۷. خضیری از اقامت کوتاه علی بن عباس در یمن سخن گفته و اشاره کرده که به دلیل اختلاف فقهی میان او و الهادی وی به حجاز بازگشته است. منابعی که خضیری ارجاع داده فاقد مطالبی است که او نقل کرده است. اخباری در دست است که نشان می‌دهد علی بن عباس تا اواخر عمر الهادی در یمن بوده است. محلی (*الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۴۷-۴۸) خبری نقل کرده که در آن علی بن عباس حسنی اخباری از یکی از علویان برای الهادی نقل کرده که موجب ناراحتی الهادی شده است. احتمالاً این علوی، محمد بن زید باشد که الهادی از او دل‌خوشی نداشته و منزلت او را فروتر از سرداران ترک عباسیان معرفی کرده است.

۳ *سیرة الهادی*، ص ۲۱۱.

۴ برای شرح‌حال ابوالعباس حسنی در منابع زیدیه بنگرید به: الحاکم الجشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۷۵-۳۷۶؛ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۱؛ المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ محمد کاظم رحمتی، «حسنی، ابوالعباس»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۳، ص ۳۷۱-۳۷۳؛
W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*, pp.172-175; idem, s.v "Hasani" in *EIr*.

۵ ابن ابی الرجال شرح‌حال کوتاهی از او آورده و گفته است که وی نماینده برادرش در سرپرستی موقوفات حضرت امیر در مدینه بوده است. بعد از آنکه مصور عباسی وی را به حبس انداخت، مادرش به نزد امام صادق علیه السلام آمد و از این امر شکوه کرد. امام به او دعای مشهور ام داود را تعلیم دادند که در میانهٔ ماه رجب خوانده می‌شود و به دعای استفتاح نیز مشهور است. داود در شصت سالگی و در مدینه درگذشت. بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵. ابوالعباس حسنی خود در مجلس درس ابوبکر خطاب کوفی گفته است که او و الهادی پسرعموینده مادر الهادی (که عمه ابوالعباس حسنی بوده) از نسل ابراهیم بن حسن بن حسن است و ابوالعباس از نوادگان داود بن حسن بن حسن. بنگرید به: المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۳۰-۳۱. ابونصر بخاری (*سر سلسلة العلویة*، ص ۱۸) اطلاعاتی دربارهٔ ابوسلیمان آورده است.

نوادهٔ او محمد بن سلیمان، که تنها فرزند پدر بود، قیامی را هم‌زمان با قیام ابوالسرایا در ۱۹۹ق در مدینه به راه انداخت و بر مدینه سیطره یافت.[۱] محمد بن سلیمان سه فرزند به نام‌های حسن عُجَیر[۲]، اسحاق، موسی و داود داشت. حسن عجیر ظاهراً در مدینه ساکن بوده اما فرزندش ابراهیم عجیر نقیب علویان در نصیبین بوده است.[۳] فرزند ابراهیم، حسن، که نیای اعلای حسنی است، به الهادی الی الحق یحیی بن حسین، که مادرش عمهٔ پدر او بود، در هنگام دیدار از آمل یاری رسانده است.[۴] اقامت الهادی در طبرستان به دلیل به‌خطرافتادن موقعیت حسن بن زید داعی کبیر در آن شهر چندان نپایید. مادلونگ تاریخ این سفر را بین ۲۷۰ق تا ۲۷۵ق دانسته است. حسن در آمل اقامت گزید و در آنجا صاحب فرزندانی شد از جمله ابوالقاسم ابراهیم که پدر ابوالعباس حسنی بوده است. دربارهٔ مکان تولد ابوالعباس حسنی تنها با توجه به اقامت اجدادش، همان‌گونه که مادلونگ نیز احتمال داده است، می‌توان آمل را محل احتمالی تولد حسنی دانست.[۵]

ابوالعباس حسنی یکی از مهم‌ترین چهره‌های فقه و کلام الهادی الی الحق در طبرستان نسل خود است و آثار تألیف‌شدهٔ او و تداول آن‌ها میان زیدیان ایرانی و یمنی دلیلی بر این مدعا است. دربارهٔ ابوالعباس حسنی و اینکه نزد چه کسی یا کسانی فقه را فرا گرفته است اطلاعات چندانی در دست نیست، تنها می‌دانیم که وی مصاحب و شاگرد ابوالحسن علی بن عباس بن ابراهیم بن علی بن عبدالرحمن بن قاسم حسنی بوده و از طریق او برخی از آثار الهادی را در دست داشته است.[۶] همچنین می‌دانیم که حسنی به تبحر در فقه مشهور بوده است و در ۳۲۲ق به ری سفری کرده تا از عالمان آنجا، خاصه عالم نامور زیدی ابوزید عیسی بن محمد علوی و ابن ابی حاتم رازی محدث نامور شافعی، سماع حدیث کند. حسنی به واسطهٔ ابوزید علوی، محمد بن بلال، و ابوالحسین علی

---

۱ علی بن بلال آملی، *تتمة المصابیح*، ص ۵۵۴؛ فخر رازی (منسوب)، *الشجرة المبارکة*، ص ۴۹؛ المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۱۵۳.

۲ عجیر به معنای کسی است که شکم بزرگی دارد.

۳ لقب عجیر در متن چاپی کتاب *الفخری فی النسب*، نوشتهٔ ازورقانی (ص ۱۲۷) به صورت عجیز آمده است.

۴ ازورقانی (*الفخری فی النسب*، ص ۱۰۷) اشاره کرده که مادر الهادی و برادرش ابو محمد از نسل داود بن حسن بوده است.

۵ ابن طباطبا (*منتقلة الطالبیة*، ص ۳۶) در اشاره به سادات مهاجر به شهر آمل از نسل داود بن حسن بن حسن می‌نویسد که از فرزندان سلیمان بن داود بن حسن، حسن بن ابراهیم بن حسن بن محمد بن سلیمان که نیای حسنی است در آمل سکونت داشته است. همچنین فرزندان او ابوالحسن علی، ابوعبیدالله محمد، ابوالقاسم ابراهیم، و ابوعبدالله محمد، مشهور به خلیفه، در شهر آمل سکونت داشته‌اند. ابوالقاسم ابراهیم پدر ابوالعباس حسنی است.

۶ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور و مجمع البحور*، ج ۳، ص ۲۶۹ - ۲۷۰؛ المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۱۸۹؛ دانش پژوه، «دو مشیخه زیدی»، ص ۱۶۶ - ۱۶۷.

بن اسماعیل فقیه از ناصر اطروش نقل روایت کرده است.[1] وی آثار الهادی الی الحق را با اجـازه از عالم زیدی، یحیی بن المرتضی لدین الله محمد، فرزند الهادی، دریافت کرده است و زیدیان ایران نیز به طریق وی کتاب *الاحکام* را روایت کرده‌اند. همچنین یحیـی بـن المرتـضی طریـق دیگـری در روایت آثار الهادی داشته و آن به واسطهٔ عمویش، الناصر، از پدرش از الهادی بوده است.[2]

از آثار حسنی *شرح الاحکام* (شرحی بر کتاب *الاحکام* الهادی الی الحق در شش مجلـد)؛ کـه فقط بخشی از آن به دست ما رسیده، اما در زمان ابن ابی الرجال (قرن یازدهم) کل اثـر در دسـت بوده است؛ و اثری به نام *الرد علی الناحل لاختلاف بین الهادی و الناصر للحق* را می‌توان نام بـرد.[3] عالم زیدی قرن ششم هجری، مسلم لحجی، نیز از کتاب *الرد علی الناحل* یاد کرده و ظاهراً نسخه‌ای از آن را در دست داشته است.[4] ابن ابی الرجال همچنین نسخه‌ای از کتابی در دانش خلاف (فتاوای مختلف فقهی در یک مسئله) تألیف ابوالعباس حسنی را، که خود دیده، چنین توصیف کرده است:

> «انی رایت له کتاباً فی غایة الحسن، مبوب علی أبواب الفقه، یذکر فیه الخـلاف بـین القاسم و الهادی و بین ابی حنیفه و الشافعی و یورد الحجة و اذا روی الحدیث ساقه باسناده و یعبر فیه عن ابی حنیفة بالکوفی».[5]

این کتاب اثری جز کتاب *الرد علی الناحل* است و ظاهراً عنوان آن *کتاب ما تفرد به القاسـم و یحیی دون الفریقین من مسائل الحلال و الحرام و غیرهما من الاحکام* است که نـسخه‌ای ازآن در کتابخانهٔ شخصی مرتضی بن عبدالله وزیر یافت می‌شود.[6] نکتهٔ جالب توجه ذکر نظرات شـافعی و ابوحنیفه در کنار آرای قاسم و الهادی است، هرچند می‌دانیم که زیدیان از دیرباز بـه ابوحنیفـه و حتی میراث فقهی او توجه داشته‌اند. از آثار دیگر او، یعنی کتاب *النصوص* و *شرح النـصوص*، نقـل-قول‌هایی در متون متأخر زیدیه باقی مانده است.

---

۱ بنگرید به: علی بن بلال آملی، *إعلام الاعلام بأدلة الاحکام*، ص ۵۷.

۲ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۲۳۵-۱۲۳۶.

۳ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور و مجمع البحور*، ج ۱، ص ۲۴۰. حاکم جـشمی (*شـرح عیـون المـسائل*، ص ۳۷۶) از آثـار حسنی به کتاب‌های *شرح الاحکام* و *المنتخب* و کتاب *النصوص* اشاره کرده و گفته که ابوالعباس نگاشته‌های دیگری نیز داشته است.

۴ مسلم لحجی، *سیرة الإمام أحمد بن یحیی*، ص ۴.

۵ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور و مجمع البحور*، ج ۱، ص ۲۴۰.

۶ الوجیه، *مصادر التراث*، ج ۲، ص ۳۹۷.

دربارهٔ استادان حسنی در دانش کلام اطلاع صریحی در منابع نیامده است. مادلونگ احتمال داده است که ابوالعباس حسنی کلام معتزلی مکتب بغداد را نزد ابوبکر محمد بن ابراهیم مقانعی از شاگردان ابوالقاسم بلخی فرا گرفته باشد. از عقاید جالب حسنی در باب امامت اعتقاد او به نوعی عصمت برای امام است که نشان‌دهندهٔ نزدیکی دیدگاه‌های کهن برخی عالمان زیدیه در مسئلهٔ امامت با امامیه بوده است.[۱] به دلایل گوناگون کلام زیدیه، خصوصاً در دوران شکل‌گیری، مشابهت و نزدیکی‌های زیادی با نظام کلامی امامیه داشته است. نمونه‌های بارزی از این همانندی‌ها، که شاید نوعی تأثیرات نیز باشد، عقیدهٔ حسنی به نوعی عصمت برای امام است.

همچنین حسنی در *شرح الاحکام* خود احادیثی دال بر افضلیت علی علیه السلام و کافردانستن کسانی که بر علی علیه السلام پیشی گرفته‌اند نقل کرده است. همچنین حسنی حدیثی درباره عالم ذر آورده و از ایمان‌آوردن مؤمنان به ولایت علی از ازل صحبت کرده است. علاوه بر آنکه این حدیث دلالت جبری دارد، حاکم جشمی در *جلاء الابصار* از مسئلهٔ پذیرش عالم ذر به‌شدت انتقاد کرده است. مسئلهٔ انکار احقیت علی علیه السلام در سنت زیدیه با تقلیل نص جلی که امامیه به آن معتقد است به نص خفی تعدیل شده است، اما احادیثی که حسنی در *شرح الاحکام* نقل کرده نشان‌دهندهٔ این است که وی به نص خفی اعتقاد نداشته و نظرات تندی دربارهٔ خلفای راشدین داشته است.[۲] از نکات جالب توجه در بخشی از این بحث موضوع عصمت امام است. مؤلف *المحیط* در اشاره به نظرات امامیه در این موضوع به تشابه نظر امامیه با نظر ابوالعباس حسنی، عالم نامور زیدی طبرستانی، اشاره می‌کند و می‌نویسد:

> ... و ذهبت الامامیة ان الامام یجب ان یکون معصوما لا یجوز علیه الخطاء و ذهب السید ابوالعباس الحسنی رضی الله عنه من /۱۶الف/ بین الزیدیة الی ان الامام یکون معصوما و انه اذا لم یکن معصوما یجب علی الله تعالی ان یظهر سره و یبدی لنا عورته

---

۱ شرف الدین الحسین بن ناصر الشرفی المعروف بالمهلا (متوفی ۱۱۱۱)، *مطمح الآمال فی إیقاظ جهلة العمال من سنة الضلال*، تحقیق عبدالله بن عبدالله بن أحمد الحوثی (صنعاء، ۱۴۲۲/۲۰۰۲)، ص ۱۸۲-۱۸۳.

۲ بنگرید به: علی بن بلال املی، *اعلام الاعلام*، ص ۳۹-۴۲. برای بررسی تفصیلی تعامل کلام امامیه و تأثیرگذاری آن بر کلام زیدیه بنگرید به:

Jarrar, Maher,"Some Aspects of Imami Influence on Early Zaydite Theology," in Rainer Brunner and Monika Gronke and Jens Peter Laut and Ulrich Rebstock eds., *Islamstudien Ohne Ende: Festschrift Für Werner Ende Zum 65.Gebursag* (Würzburg, 2002), pp.201-223.

نکته‌ای مهم دربارهٔ رویکرد حسنی در نقل برخی از اخبار سیره، نقل روایت شق صدر است که در *مصابیح* (ص ۱۰۶-۱۰۸) متن آن را آورده است. این حدیث در محافل اهل حدیث متداول بوده است.

لنقف علی فسقه و نتبراء منه و لا نلتزم طاعته.[1]

تاریخ وفات حسنی در منابع زیدی ۳۵۳ق گزارش شده است، که با توجه به تأکید منابع زیدی بر شاگردی ابوطالب هارونی (متولد ۳۴۰ق) نزد وی این تاریخ نباید درست باشد. حسنی در آمل درگذشت و قبر او تا قرن هفتم شناخته شده بوده است.[2] دربارهٔ محل کنونی قبر او اطلاعات صحیحی در دست نیست، اما در این خصوص گمان‌هایی را می‌توان مطرح کرد. ابن اسفندیار در ضمن معرفی بزرگان و سادات طبرستان در جایی نوشته است:

«السید شمس آل رسول الله صلی الله علیه و آله، فقیه، و صاحب حدیث و از جمله نساک و عباد، هنوز تربت او برقرار و مشهد معمور، و مزار مشهور بمحله عزامه کوی (در نسخه‌های دیگر عوامه کوی) بر در دروازه».[3]

در جایی دیگر از فردی به نام قاضی هجیم یاد کرده و گفته است: «زاهد و عالم و تربت بر در مشهد شمس آل رسول الله بمحله عوامه کوی (؟)، و شاهد بر فضل او این قصیده است...».[4]

حال پرسشی مطرح می‌شود که اولاً، شمس آل رسول کیست؟ دوماً، نام محلهٔ عوامه کوی در اصل چه بوده و در کجای شهر آمل بوده است؟

از پرسش آخر شروع می‌کنم. مرحوم عباس اقبال اشاره کرده که املای این عبارت در نسخه‌های در دسترسش به دو صورت عزامه و عوامه کوی بوده است. روشن است که عوامه یا عزامه نام شخصی است که بعدها به دلیل اقامت وی محله در اطراف اقامت‌گاه وی بنا شده و به نام او شهرت یافته است. اما این کلمهٔ تصحیف چه چیزی می‌تواند باشد؟ اولیاء الله آملی درجایی از کتاب خود در اشاره به شرح‌حال عبدالله بن حازم، والی شهر آمل، می‌نویسد:

«...عبدالملک قعقاع را بفرستادند. یک سال بماند. عمارت حصار و شهر بند آمل او کرده است، تا وقتی که مازیار خراب کرد. بعد از آنکه عبدالله بن حازم را بفرستادند. در آمل سرای و خانه ساخت و حازمه کوی در آمل بدو منسوب است».[5]

---

۱ *المحیط باصول الامامة*، ۱۶ب.

۲ محمدتقی دانش پژوه، «دو مشیخه زیدی»، ص ۱۸۵. أیمن فؤاد سید (*مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، ص ۸۴) با قید شاید از مرگ حسنی در جرجان و دفن او در آنجا سخن گفته است.

۳ *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۱۰۵.

۴ *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲.

۵ اولیاء الله آملی، *تاریخ رویان*، تصحیح و تخشیه منوچهر ستوده (تهران: ۱۳۴۸ش)، ص ۶۸

ظاهراً نام عزامه یا عوامه تصحیف همین حازم یا خازم باشد که بعدها به علت بی‌اطلاعی کاتبان به صورت عزامه و عوامه درآمده است. اینکه اکنون این محله بر در دروازهٔ شهر آمل است نکتهٔ جالبی است که در ادامه به آن باز خواهیم گشت. همچنین به خاطر داشته باشید که ابن اسفندیار عوامه کوی را محلی بر کنار دروازهٔ شهر آمل معرفی کرده است.

منوچهر ستوده در کتاب ارزشمند *از آستارا تا استاراباد*[1] دربارهٔ گنبدهایی که اکنون در خارج شهر آمل و در اراضی گنبدبن جزء محلهٔ پایین بازار آمل است، چنین نوشته‌اند:

> «اراضی گنبدبن امروز که قسمتی از محلهٔ پایین بازار آمل است در زمان ابن اسفندیار محله‌ای جداگانه به نام عوامه کوی بوده و بر در دروازه آمل قرار داشته است...».

در هر حال، این گنبد، که به گنبد شمس آل رسول و گنبد سید سه تن شهرت دارد، به احتمال قوی قبر و محل دفن ابوالعباس حسنی شمس آل الرسول است. می‌دانیم که ابوالعباس حسنی در آمل دفن شده و منابع متعددی بر این امر تاکید کرده‌اند. نکتهٔ جالب توجه نقلی در کتاب *الحدائق الوردیه* محلی است که گفته شده است شیعیان در محلهٔ حازم ساکن بوده و مسجدی داشته‌اند.[2]

اگرچه حسنی باید شاگردان فراوانی داشته باشد، فقط نام چند تن از شاگردانش معلوم است. از میان عالمان زیدی طبرستان علی بن بلال آملی از مهم‌ترین شاگردان حسنی است که خود آثاری نگاشته است، از جمله *تتمه کتاب المصابیح* و اثری فقهی با عنوان *الوافی علی مذهب الهادی یحیی بن الحسین* که نسخه‌ای کهن از آن که در قرن ششم کتابت شده و از جمله کتاب‌های کتابخانهٔ المنصور بالله عبدالله بن حمزه بوده است اکنون در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا باقی مانده است.[3] از میان دیگر شاگردان حسنی ابوعبدالله داعی، ابوالحسین زید بن اسماعیل حسنی آملی،[4] ابوالحسین، و

---

۱ (ج ۴، بخش اول، ص۴۹)

۲ نکته اخیر را مرهون تذکر دوست گرامی آقای سید علی موسوی نژاد هستم.

۳ *فهرست*، ج ۳، ص ۱۱۴۶. مطالب چندانی دربارهٔ آملی نمی‌دانیم. ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۳، ص ۲۱۵-۲۱۸) شرح‌حالی از آملی آورده است. به نوشتهٔ ابن ابی الرجال، آملی کتاب‌هایی به نام‌های *الوافر فی مذهب الناصر*، *الوافی علی مذهب الهادی*، و *الموجز الصغیر* نگاشته است که ابن ابی الرجال مطالبی از کتاب اخیر او را نقل کرده است. در ادامه ابن ابی الرجال اشاره‌ای نیز به کتاب *المصابیح* کرده است. ابن ابی الرجال به نقل از یوسف حاجی زیدی گفته است که ابن بلال در روستای وارقویه خاله رز دفن شده است. نام این روستا تصحیف شده و صورت درست آن را نمی‌دانم.

۴ زید بن اسماعیل حسنی استاد المستعین بالله، ابوالحسن علی بن احمد شجری حسنی، است که خود استاد صاحب *کتاب المحیط* است. بنگرید به: ابن ابی الرجال، ج ۳، ص ۱۹۲-۱۹۳.ظفر بن داعی روایتی از ابوالحسین که در دویره صوفیه در استراباد به نقل از ابوالعباس حسنی سماع کرده که متن آن را در ضمن امالی خود نقل کرده است. بنگرید به: ظفر بن داعی، *أمالی السید ظفر بن داعی رحمه الله*، أعده للطبع عبدالسلام بن عباس الوجیه (صنعاء، ۲۰۰۳/۱۴۲۴)، ص ۳۰.

ابوطالب هارونی شهرت فراوانی در سنت زیدیه دارند.

برادران هارونی و جایگاه آن‌ها در سنت زیدیهٔ طبرستان

در میان چهره‌های مهم علویان طبرستان و دیلمان که نسلی از شاگردان زیدی تربیت کرده‌اند بی‌گمان ابوالحسین و ابوطالب هارونی شخصیت‌های ممتازی‌اند که شاگردان متعددی تربیت کرده‌اند که هرکدام با نگارش آثار گوناگون در فقه زیدیه اهمیت فراوانی یافته‌اند. ابوالحسین هارونی، که خود فقیه، متکلم، و عالمی نامور بود، آثار فراوانی در کلام و فقه نگاشته است که از جمله کتاب‌های متداول در سنت زیدیه‌اند. مهم‌ترین کتاب‌های فقهی او *التجرید* و شرحی بر آن، *البلغه فی فقه الامام یحیی بن الحسین الهادی*، و کتاب کمتر شناخته‌شده‌ای به نام *الحاصر لفقه الناصر* در فقه ناصر اطروش است.[1] وی در دانش کلام کتاب‌هایی چون *النبوات/اثبات النبوة النبی* و اثر کلامی مختصری به نام *التبصرة* نگاشته است.[2] کتاب النبوات اثری مختصر در باب تنزیه انبیا و دلایل نبوت‌نگاری است که پیشینهٔ کهنی در سنت اسلامی دارد، هرچند رویکرد هارونی در این کتاب کلامی است و این بر اهمیت کتاب او می‌افزاید. کتاب *النبوات* در چهار باب، همراه با

---

۱ حمید بن أحمد بن محمد المحلی، *الحدائق الوردیة فی مناقب أئمة الزیدیة*، تحقیق المرتضی بن زید المحطوری الحسنی (مکتبة مرکز بدر العلمی و الثقافی، صنعاء، ۲۰۰۲/۱۴۲۳)، ج ۲، ص ۵۸، ۱۲۸-۱۳۰. عبدالله بن حمود العزی متن کتاب *التجرید* را در صعده ۲۰۰۲/۱۴۲۲ در ضمن آثار منتشرشده از مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة منتشر کرده است. شرح *التجرید* به صورت عکسی در شش مجلد در دمشق ۱۹۸۵/۱۴۰۵ منتشر شده و نسخه‌های خطی فراوانی از آن در کتابخانهٔ یمنی یافت می‌شود که دلالت بر رواج این کتاب دارد (برای نسخه‌های خطی شرح التجرید بنگرید به: *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء*، ج ۳، ص ۱۰۸۴-۱۰۸۶). برای گزارشی از تنها نسخهٔ شناخته شده از کتاب *الحاصر* بنگرید به: حسن انصاری قمی، «کتابی تازه یاب از ابوالحسین هارونی»، *کتاب ماه دین*، شماره ۹۵-۹۶ (شهریور - مهر ۱۳۸۴)، ص ۷۰-۷۱. ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۷۸) نسخه‌ای از کتاب *الحاصر* را در اختیار داشته و نقلی از *کتاب المناسک* آن آورده است.

۲ المرشد بالله از کتاب *النبوات* در ضمن آثار ابوالحسین هارونی نام برده است. بنگرید به: المرشد بالله، *سیرة الإمام المؤید*، ص ۴۲. متن کتاب *النبوات* با عنوان *إثبات نبوة النبی*، به کوشش خلیل احمد ابراهیم الحاج (قاهره: دارالتراث العربی، ۱۹۷۹/۱۳۹۹) بر اساس نسخه‌ای کهن (کتابت شده در ۵۵۱) منتشر شده است. عبدالکریم احمد جدبان نیز بر اساس همین چاپ کتاب را بار دیگر (صعده: مکتبة التراث الاسلامی، ۲۰۰۳/۱۴۲۴) منتشر کرده است. عبدالمجید شرفی در ۱۹۷۶/۱۳۹۶ کتابی به نام *الرسالة العسجدیة فی المعانی المؤیدیة* تألیف عباس بن علی بن عمرو صنعانی (قرن ششم) به چاپ رسانده که شرحی بر کتاب *النبوات* هارونی است. دربارهٔ کتاب *النبوات* همچنین بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «نکاتی دربارهٔ رساله‌ای کهن در باب اعجاز قرآن از عالمی زیدی»، آیینه پژوهش، بهمن - اسفند ۱۳۸۴، شماره مسلسل ۹۶، ص ۱۶-۱۹. اهمیت خاص کتاب *النبوات* نقل مطالبی دربارهٔ *معارضات القرآن* ابن‌مقفع است. بنگرید به:
J.Van Ess,"Some fragments of the Mu'aradat al-Qur'an attributed to Ibn al-Muqaffa'," in: *Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsan 'Abbas on his sixtieth birthday.* Ed. Wadad al-Qadi (Beirut: American University of Beirut, 1981), pp.151-164.

مقدمه‌ای دربارهٔ سبب بعثت پیامبر، نگاشته شده است. هارونی در باب اول با عنوان «البیان عن اعجاز القرآن» به تفصیل از فصاحت قرآن از نظر بلاغی و مسئلهٔ تحدی قرآن سخن گفته است. باب دوم به بیان احادیث نقل‌شده دربارهٔ دلایل النبوة اختصاص یافته است. باب سوم یکی از قسمت‌های بسیار جالب کتاب است که در آن هارونی با بیان عبارت‌هایی از عهد عتیق و اناجیل به اثبات نبوت پیامبر پرداخته است که با توجه به قدمت کتاب اهمیت فراوانی دارد.[۱] هارونی در آخرین فصل کتاب مؤیدات دیگری دربارهٔ نبوت پیامبر اسلام بیان می‌کند.

توجه به مطالب عهدینی و تلاش برای یافتن مؤیداتی دربارهٔ نبوت پیامبر اسلام پیشینه‌ای کهن دارد. چنین توجه‌هایی در نوشته‌های قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶ق) و در سنت اسلامی نیز در کتاب‌های *الدین و الدولة* علی بن ربن طبری (متوفی ۲۵۱ق) و *اعلام النبوة* (*دلائل النبوة*) ابن قتیبه (متوفی ۲۷۶ق) آمده است و می‌دانیم که در قرون وسطی ترجمه‌های عربی متعددی از عهدین در دست بوده است. ترجمهٔ عربی‌ای که از عهدین در اختیار ابوالحسین هارونی بوده با ترجمه‌های در دسترس ابن ربن طبری و ابن قتیبه متفاوت است و شاید وی از اثری واسطه‌ای نیز در تألیف کتاب خود استفاده کرده باشد که اطلاعی در این خصوص نداریم.[۲]

ابوالحسین رساله‌ای در مسئلهٔ امامت در رد کتاب ابن قبه، عالم امامی، نگاشته است که فقط بندهایی از آن در بخش *الزیادات* کتاب *الافادة* هوسمی باقی مانده است. همچنین وی رساله‌ای کوتاه در تبیین دیدگاه زیدیه دربارهٔ صحابه نگاشته است که فقط عنوان آن یعنی *رسالة جواب قابوس فی الطعن علی الصحابة معلوم است*. امالی مختصری نیز از هارونی در دست است که متن آن منتشر شده است.[۳] این کتاب، همانند بسیاری از آثار زیدیان ایرانی که اکنون در یمن یافت می‌شوند، به

۱ آشنایی هارونی با عهد عتیق و عهد جدید (تورات و انجیل) امر متمایزکننده‌ای نیست. استاد هارونی، قاضی عبدالجبار همدانی، با مجموعه‌ای گسترده از متون مسیحی آشنا بوده و در کتاب مهم خود با عنوان *تثبیت دلائل النبوة* از آن‌ها نقل‌قول کرده است. همچنین بر اساس تحقیقات جدید حتی می‌دانیم که در ری در قرن سوم و چهارم کلیساهای جامع مسیحی وجود داشته است. برای گزارشی از اهمیت جامعهٔ مسیحیان ری در قرن چهارم و آشنایی قاضی عبدالجبار با متون مسیحیت بنگرید به: جبرئیل سعید رینولدز، «آیا تثبیت دلائل النبوة عبدالجبار را می‌توان منبعی جدید برای تاریخ مسیحیت دانست؟»، ترجمه منصور معتمدی، *معارف*، دورهٔ بیستم، شماره ۳ (آذر- اسفند ۱۳۸۲)، ص ۷۶-۱۰۶.

2 Sabine Schmidtke, "Biblical Predictions of the Prophet Muḥammad among the Zaydīs of Iran," *Arabica* 59 (2012), pp. 218-266.
اشمیتکه به‌تفصیل موارد نقل‌شده عهدینی در *کتاب النبوات* را با ترجمه‌هایی که ابن ربن طبری و ابن قتیبه آوردماند مقایسه کرده و نشان داده که ترجمهٔ المؤید بالله با هر دو ترجمه تفاوت دارد، هرچند با برگردان ابن قتیبه نزدیکی فراوانی دارد.

۳ مشخصات کتابشناسی این دو چاپ چنین است: المؤید بالله، *الامالی الصغری*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه

←

روایت قاضی جعفر است. قاضی جعفر کتاب را به روایت استاد خود، قاضی احمد بن حسن (ابی الحسن؟) بن احمد کنی، از ابوعلی حسن بن علی بن ابی طالب فرازادی و ابورشید بن عبدالحمید بن قاسوراء رازی و عبدالوهاب بن ابی العلاء سمان نقل کرده است و کنی در ربیع الاول سال ۵۴۳ق در مدرسهٔ شجاع الدین (احتمالاً از مدارس زیدی ری) از علی بن حسین بن محمد بن حسین بن احمد بن حسین بن مردک که در جامع عتیق ری در سال ۴۹۶ق از پدرش به طریق وی از المؤید بالله روایت کرده است. متن این *امالی* را عبدالسلام بن عباس الوجیه و حجت الاسلام والمسمین سید محمدرضا حسینی جلالی تصحیح کرده‌اند. *امالی* هارونی مشتمل بر ۲۶ حدیث است که با حکایتی از مراودهٔ علمی میان صاحب بن عباد (متوفی ۳۸۵ق) و ابواحمد عسکری (متوفی ۳۸۲ق) پایان یافته است. در این امالی، هارونی از برخی محدثان غیر زیدی چون ابونصر منصور بن محمد رویانی نقل حدیث کرده است.

هارونی اثر کلامی‌ای به نام *التبصرة* نیز دارد که اثری مختصر است و برای استفادهٔ عام نگاشته شده است. در این اثر اصول اعتقادی بر اساس عقاید زیدیه بیان شده است و خالی از استدلال و بحث‌های کلامی است.[1] المؤید بالله از مباحث فقهی این کتاب بحثی نیاورده است. به جز این تفاوت، کتاب وی همانند کتاب‌های مشهور عالمان امامی در عراق، همچون *جُمل العلم و العمل* سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ق)، است. سبک کتاب نیز ارائهٔ پرسشی (فإن قال قائل) در مسائل کلامی است که پاسخی به آن (قیل له) داده شده است بدون آنکه استدلال‌های کلامی در خصوص آن ذکر شود.

ابن اسفندیار در اشاره به ابوالحسین هارونی می‌نویسد:

> ... اما سید ابوالحسین بدیلمان خلق را دعوت کرد، جمله گیل و دیلم اجابت فرمودند و فصلی است قابوس شمس المعالی را در تفضیل عمر و ابوبکر و عثمان و امیرالمؤمنین علی، داد بلاغت و فصاحت در آن رسالت داده، چنانکه شیوه ترسل قابوس بود، این سید جواب آن فصل و رسالت بطریقی پیش گرفت و بحجج قواطع چنان بآخر رسانید که

→ (صعده: دار التراث الاسلامی۱۴۱۴/۱۹۹۳)؛ همو، *الأمالی*، اعداد السید محمد رضا الحسینی الجلالی، منتشرشده در *علوم الحدیث*، العدد الثامن عشر، السنة التاسعة (رجب ۱۴۲۶).

۱. المؤید بالله أحمد بن الحسین الهارونی، *التبصرة*، تحقیق عبدالکریم احمد جدبان (صعده، مکتبة التراث الاسلامی، ۱۴۲۳/۲۰۰۲).

اگر گویند معجز است بعید نبود، و تصانیف او آنچه معروفست و متداول:
کتاب التجرید و *کتاب الشرح* و *کتاب البلغة* و *کتاب التبصرة* و *کتاب الأفادة*. این جمله آنست که ائمه بر دست دارند و متعلمان را بتعلم این کتاب‌ها امروز نیز رغبتی هرچه صادق‌تر است و دیگر کتب که متداول نیست ننبشتیم و دیوان اشعار او مجلدی ضخیم بر می‌آید....[1]

کتاب الافاده، که ابن اسفندیار به آن اشاره کرده، اثری است که بعدها یکی از شاگردان ابوالحسین به نام أبوالقاسم حسین بن حسن بن تال هوسمی با عنوان *الإفاده فی الفقه* بر اساس آرای فقهی هارونی گردآوری کرده است و اکنون در چندین نسخهٔ خطی در دسترس است. هوسمی‌خود شاگردانی داشته است که از جملهٔ آن‌ها می‌توان یوسف بن حسن گیلانی کلاری را نام برد که خطیب المؤید بالله نیز بوده است، هرچند، همان‌گونه که عالم نامور زیدی ایرانی احمد بن ابی الحسن کنی از قول او نقل کرده، کلاری جز اندکی از فقه نزد المؤید بالله نخوانده و استاد اصلی او در فقه زیدیه ابوالقاسم بن تال (ابوالقاسم حسین بن علی بن حسن) هوسمی بوده است. کلاری همچنین نزد ابوطالب هارونی شاگردی کرده است. نام کلاری در سلسله روایت کتاب‌های *المنتخب* و *الاحکام* الهادی الی الحق در متون زیدیه ذکر شده است.[2]

همان‌گونه که گفته شد، ابوطالب یحیی بن حسین هارونی (متوفی حدود ۴۲۴ق) تبحر بیشتری در دانش فقه داشته است و دست‌کم این تبحر او از یک سو در تألیف آثار فقهی مفصل و عمیق‌تر، از سوی دیگر تربیت شاگردان فراوان، که نقش مهمی در تدوین متون فقهی زیدیه داشته‌اند، مشاهده می‌شود.

ابوطالب یحیی بن حسین هارونی بطحانی در ۳۴۰ق به دنیا آمد و همانند برادرش نخست نزد پدرش تحصیل کرد. بعدها او به همراه برادش نزد ابوالعباس حسنی، که باعث تغییر عقیده آن‌ها از امامیه به زیدیه شده بود، به تحصیل علم پرداخت. هارونی همچنین نزد ابوعبدالله بصری، از مشایخ نامدار معتزلهٔ بغداد، کلام آموخت. بعد از وفات برادرش، المؤید بالله احمد بن حسین هارونی در

---

۱ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۹۸. ابن اسفندیار (همان، ص ۹۸-۱۰۰) خود نمونه‌هایی از اشعار ابوالحسین هارونی را نقل کرده و به شعر او در رد ابن سکره هاشمی، که شعری بر ضد علویان سروده بود، اشاره کرده و متن آن را آورده است. المرشد بالله (*سیرة الإمام المؤید بالله*، ص ۶۵) شعری از ابوالحسین را نقل کرده است. المرشد بالله (همان، ص ۴۳) همچنین اشاره کرده که وی در کتاب *الاستبصار فی أخبار العترة الاطهار* رسائل و قصائد هارونی را نقل کرده است.

۲ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۲۷۲-۱۲۷۴.

۴۱۱ق، با ابوطالب هارونی در مقام امام بیعت شد، هرچند مادلونگ معتقد است که امامت او در میان زیدیان یمنی بعدها پذیرفته شده است. ابوالفرج حسین بن محمد بن هندو در اشاره به مقام و منزلت هارونی در روزی که با او بیعت شد اشعاری سروده که حاکم جشمی متن آن را نقل کرده است.[۱] هارونی آثار مهمی در کلام و فقه زیدیه تألیف کرده و با تربیت شاگردان متعددی که خود آثار فقهی و کلامی مهمی تألیف کرده‌اند تأثیر جدی در سنت کلامی و فقهی زیدیه نهاده است.[۲]

ابوطالب هارونی آثار متعددی تألیف کرده است که در سنت زیدیه اعتبار فراوانی دارند. از آثار مهم کلامی او می‌توان این کتب را نام برد: *الدعامة فی تثبیت الامامة*؛ *مبادی الادلة فی الکلام*؛ *شرح البالغ المدرک* (شرحی بر کتاب *البالغ المدرک* الهادی الی الحق)؛ *زیادات شرح الاصول* (شرحی بر کتاب *الاصول* ابوعلی بن خلاد، عالم معتزلی قرن چهارم) و *المصعبی* که رساله‌ای است مختصر درباب فرق اسلامی و شاید دیگر گروه‌های غیر اسلامی که ملل و نحل‌نویسان مسلمان از آن‌ها سخن گفته‌اند.

اطلاعات چندانی دربارهٔ کتاب *المصعبی* در دست نیست. دیلمی در اشاره‌ای کوتاه به وزرایی که قائل به عدل بوده‌اند از حسن مصعبی وزیر فلک المعالی یاد کرده و گفته که هارونی کتاب المصعبی را در باب فرقه‌های گمراه‌شده به خواهش او تألیف کرده است (... و الحسن المصعبی کان وزیر فلک المعالی و سأل السید أباطالب الهارونی علیه السلام أن یصنف له کتاباً فی الفرق الضالة، فصنف المعصبی، نسب إلیه و هو کتاب مشهور فی علوم آل محمد صلی اللّه علیه...).[۳] بر اساس توصیف دیلمی، که *المصعبی* را اثری مشهور در میانهٔ دوران زیدیه ذکر کرده، شاید بتوان گفت که نسخه‌هایی از آن در زمان وی یافت می‌شده است.[۴]

آقای حسن انصاری قمی در مطلبی که در خصوص کتاب *المصعبی* هارونی در سایت کاتبان نگاشته‌اند به دو دلیل معتقدند که احتمالاً آنچه نشوان حمیری (متوفی ۵۷۳ق) در کتاب *الحور*

---

۱ حاکم جشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۷۷.

2 Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), pp.178-182; idem, "Zu einigen Werken des Imams Abu Talib an-Natiq bi l-Haqq," *Der Islam*, 63, 1986, pp.5-10.
همچنین بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «ابوطالب هارونی و کتاب الدعامة فی تثبیت الامامة»، *کتاب ماه دین*، شماره ۶۲ (آذر ۱۳۸۱)، ص ۸۵-۸۷.

۳ *قواعد عقائد آل محمد*، برگ ۱۳۶ب.

۴ برای شرح‌حال مصعبی و گزارشی کوتاه از محتوی و علت نگارش کتاب *المصعبی* بنگرید به : ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵.

العین در باب ملل و نحل آورده است می‌تواند برگرفته از کتاب *المصعبی* باشد. ایشان اشاره کرده‌اند که حمیری اساساً فردی ادیب و لغوی بوده و طبیعتاً به علت دانش کم خود نسبت به مسائل فرق‌نگاری می‌باید از منبع یا منابعی برای تألیف شرح خود بهره برده باشد، اما دلیل مهم‌ترعبارتی است در کتاب *الحور العین* (ص ۱۷۰) که در آن حمیری بعد از بیان نظرات شیعیان در باب امامت گفته است که این نقل‌قول‌ها برگرفته از کتاب‌های ابوعیسی وراق، زرقان بن موسی، و ابوالقاسم بلخی است. از آنجا که آثار وراق و زرقان در میان زیدیان یمنی رواج نداشته، این عبارت باید به کتابی که حمیری از آن استفاده کرده است، که احتمالاً همان کتاب *المصعبی* باشد، بازگردد.[1]

هارونی کتاب‌های مهمی در فقه زیدیه نگاشته است، چون *التحریر فی الکشف عن نصوص الائمة النحاریر* که در آن مسائل فقهی را بر اساس فقه قاسم بن ابراهیم، الهادی الی الحق، و دو فرزند او، ناصر و مرتضی، تدوین کرده است. شرح‌نویسی بر این کتاب با عنوان *شرح التحریر* در میان زیدیان ایران و یمن متداول بوده است، به طوری که نسخه‌های خطی کهنی از آن در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا یافت می‌شود که دلیل بر تداول کتاب *التحریر به منزلهٔ* یکی از منابع فقهی زیدیان یمن است.[2] همچنین هارونی در کتاب *الناظم* به تدوین آرا و نظرات فقهی ناصر اطروش پرداخته است.[3] در اصول فقه کتاب *المجزی فی اصول الفقه* و *جوامع الادلة* را نگاشته که در میان زیدیه آثاری متداول بوده است. ابوسعد محسن بن محمد بن کرامه، مشهور به حاکم جشمی، (متوفی ۴۹۴ق) در اشاره به تألیفات و مقام علمی هارونی در *شرح عیون المسائل* (ص ۳۷۷) می‌نویسد:

«و له کتب مفیدة فی الکلام و الفقه، اما التحریر و شرحه فقد أحسن فیه غایة الاحسان و له المجزی فی اصول الفقه و کلامه علیه‌السلام، علیه مسحة من العلم الالهی و جذوة من الکلام النبوی و کان یدرس بجرجان مرة و مرة باستراباذ و مرة بالدلیم و کثر الانتفاع به».

هارونی در حدود ۴۲۴ق در ۸۴ سالگی درگذشت و در آمل به خاک سپرده شد.[4] گزارش

---

۱ حسن انصاری قمی، «مقالات نشوان حمیری و کتاب المصعبی ابوطالب هارونی»، http://ansari.kateban.com/entry1149.html.

۲ حمید بن احمد المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۶۶. برای گزارشی از نسخه‌های کهن کتاب *التحریر* در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا بنگرید به: *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء*، ج ۲، ص ۹۷۲-۹۷۶. متن کتاب را محمد یحیی سالم عزان (مکتبة مرکز بدر العلمی و الثقافی، صعده، ۱۹۹۸/۱۴۱۸) در دو مجلد منتشر کرده است.

۳ حمید بن احمد المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۵۸.

۴ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۱۰۲.

دیگر در دسترس دربارهٔ هارونی شرح‌حال کوتاهی است که عالم ایرانی زیدی و مهاجر بـه یمـن، محمد بن احمد بن حسن دیلمی، در کتاب *قواعد عقائد آل محمد* (بر گ ۲۷۹ الف) آورده و در آن اشاره‌ای نیز به وفات و محل دفن هارونی کرده است.[۱] اشارهٔ دقیق به مکان دفن هارونی در حاشیهٔ مشیخه‌ای زیدی با عنوان «فصل فی تفاصیل العلماء من السادات و الفقهاء» آمده است. در حاشیهٔ این نسخه گفته شده که ابوطالب هارونی در کنار قبر ناصر اطروش، که در خانه قاسم بن علی بوده، به خاک سپرده شده است.[۲]

همان‌گونه که گفته شد، ابوطالب هارونی علاوه بر نگارش آثار مهمی در فقه زیدیه با تربیت شاگردان فراوان تأثیر بارزتری از برادر خود در تکوین فقه زیدیه داشته است. بعـدهـا شـاگردان هارونی خود با تربیت شاگردان در تداوم سنت فقهی برادران هارونی نقش مهمی ایفا کرده‌اند کـه از جملهٔ آن‌ها می‌توان علی بن محمد خلیل و ابوالقاسم زید بن علی هُوسَمی (زنده در ۴۵۵ق) را نام برد که هر دو نزد قاضی ابویوسف قزوینی فقه زیدیه را فراگرفته‌اند.[۳]

اطلاعات بیشتری دربارهٔ هوسمی در منابع زیدی آمده است و گفته شده که او *شرح التجریـد* المؤید بالله را نزد قاضی یوسف خوانده و از او اجازه‌ای دریافت کرده است.[۴] در میان عالمان زیدی متأخر قاضی زید بن محمد کلاری، از شاگردان علی بن محمد بن خلیل گیلانی، را باید نام برد که شرحی بر کتاب *التحریر* ابوطالب هارونی با نام *الجامع فی الـشرح* مـشهور بـه شـرح قاضـی زیـد نگاشته که در چندین نسخهٔ خطی باقی مانده است[۵] و از بهترین و مفصل‌تـرین شـروح بـر کتـاب *التحریر* ابوطالب هارونی است.[۶] علی بن خلیل گیلانی نیز اثری به نام *المجموع* در شرح فقه المؤید

---

۱ حاکم جشمی (*شرح عیون المسائل*، ص ۳۷۷) صورت کامل‌تری از این اشعار را نقل کرده است.

۲ دانش پژوه، «دو مشیخه زیدی»، ص ۱۸۵. تذکری در حاشیه نسخه‌ای از کتاب *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۶۹، پاورقی ۲ نیز مؤید مطلب نقل شده از دیلمی است. بر این اساس گفته محلی (همان‌جا) از قبر ابوطالب هارونی در شهر جرجان سخن گفته، نادرست به نظر می‌رسد.

۳ شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج ۲، ص ۶۱۶

۴ بخشی از اجازهٔ او را شهاری (*طبقات الزیدیة*، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۵۲) آورده است.

۵ برای شرح‌حال او بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج ۲، ص ۷۹۳-۷۹۴. از جمله نسخه‌های خطی بـاقی‌مانـده از ایـن کتاب می‌توان به نسخه‌های فهرست‌شدهٔ کتابخانه‌های آل هاشمی، یحیی بن علی ذراحی و محمد بن عبدالعظیم الهادی، عبدالرحمن شایم، آل غالبی، مجد الدین المؤیدی، محمد بن حسن حوثی و نسخه‌های متعدد بـاقی‌مانـده در کتابخانـهٔ جامع کبیر صنعا اشاره کرد. برای گزارشی کوتاه از این نسخه ها بنگرید به: عبدالسلام بن عباس الوجیه، *مـصادر التـراث فی المکتبات الخاصة فی الـیمن*، ج ۱، ص ۱۲۷، ۳۵۲، ۴۳۴، ۴۹۵-۴۹۶، ج ۲، ص ۷۹، ۱۰۴-۱۰۵، ۱۴۵، ۲۰۳، ۲۴۵؛ *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء*، ج ۲، ص ۱۰۱۰-۱۰۱۷.

۶ شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج ۱، ص ۴۵۳-۴۵۵.

بالله نگاشته که در چندین نسخهٔ خطی باقی است، از جمله بخش‌هایی در کتابخانهٔ محمد بن عبدالعظیم الهادی در ضحیان و نسخه‌های کهن در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا.[۱] همچنین از قاضی ابومضر شریح بن مؤید مؤیدی نیز باید یاد کرد که شرحی بر کتاب *التحریر* نگاشته که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا و دیگر کتابخانهٔ یمنی باقی مانده است.[۲]

جامعهٔ زیدیان ری

شهر ری یکی از مهم‌ترین مراکز علمی نواحی جبال در قرون اولیهٔ اسلامی بوده است. این شهر سوای اهمیت سیاسی، که چندی تخت‌گاه آل بویه بوده است، بافت فرهنگی چندگونهٔ مهمی دارد. بر اساس اطلاعات کاملاً موثقی، اکنون می‌دانیم که شهر ری در قرون نخستین از مراکز مهم مسیحیان ایران و شهری اسقف‌نشین بوده است.[۳] همچنین شهر ری در قرون اولیهٔ اسلامی، جایگاه مذهبی خود را به منزلهٔ یکی از مراکز مهم زردتشتی حفظ کرده است و بقایای آتشکده‌های زردتشتی تا روزگار کنونی ما نیز باقی مانده است، هرچند متأسفانه میراث مکتوب مسیحیان و زردتشتیان ری باقی نمانده و ردپایی از آن نیز تاکنون به دست نیامده است. مهاجرت عالمان زیدی از همان قرن دوم به این شهر باعث شد تا جماعت‌های زیدی فراوانی در این شهر سکونت یابند.

به‌قدرت‌رسیدن آل‌بویه و سکونت صاحب بن عباد (متوفی ۳۸۵ق) و رونق‌یافتن شهر در این دوران و دعوت از عالمان معتزلی مشهوری چون قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵ق) به آن شهر بر رونق جامعهٔ زیدیه ری افزود.[۴] در حقیقت، با آمدن قاضی عبدالجبار به ری در سال ۳۶۰ق، که

---

۱ برای توصیفی کوتاه از این نسخه‌ها بنگرید به: عبدالسلام بن عباس الوجیه، *مصادر التراث فی المکتبات الخاصة فی الیمن*، ج ۱، ص ۵۰۲؛ *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء*، ج ۳، ص ۱۱۶۲-۱۱۶۳. از دیگر تعلیقات نگاشته‌شدهٔ عالمان زیدی ایرانی بر کتاب *التحریر* ابوطالب هارونی می‌توان به کتاب *تعلیق کتاب التحریر* از محمد بن احمد بن ابی فوارس اشاره کرد که نسخه‌ای کهن از آن در کتابخانهٔ محمد بن عبدالعظیم الهادی، که کتابخانه‌ای ارزش‌مند از منابع فقهی زیدیه است، باقی‌مانده است (*مصادر التراث*، ج ۱، ص ۴۹۶).

۲ *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء*، ج ۳، ص ۱۰۸۲-۱۰۸۳.

۳ بنگرید به: جبرئیل سعید رینولدز، «آیا تثبیت دلائل النبوة عبدالجبار را می‌توان منبعی جدید برای تاریخ مسیحیت دانست؟»، *معارف*، دورهٔ بیستم، شماره ۳ (آذر- اسفند ۱۳۸۲ش)، ص ۷۶-۱۰۶، خاصه صفحات ۸۱-۹۰. تحقیق بلند مرحوم دکتر حسین کریمان با عنوان *ری باستان* (تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۵-۱۳۴۹ش) نیز گزارش خواندنی از ری در دورهٔ اسلامی دربر دارد.

۴ برای شرح‌حال عالمان و سادات عموماً زیدی که در ری اقامت داشته‌اند، بنگرید به: اسماعیل بن ابراهیم بن طباطبا، *منتقلة الطالبیة*، ص ۱۵۱-۱۶۷.

به اقامت قاضی عبدالجبار در آن شهر تا هنگام وفات در ۴۱۵ق منتهی شد،[1] عالمان زیدی از مناطق جبال و دیگر مناطق به ری مهاجرت کرده و در محضر درس او حاضر شدند.[2] فهرست کاملی از این عالمان را حاکم جشمی در *شرح عیون المسائل* آورده است. از جمله مشهورترین این عالمان می‌توان به ابوالفضل عباس بن شروین اشاره کرد که اهل شیرانا (؟) بوده است. حاکم جشمی نیز از ابن شروین یاد کرده و گفته که او اهل استراباد و از جمله شاگردان قاضی عبدالجبار بوده است. جشمی گفته که ابن شروین نزد قاضی عبدالجبار، در زمان سکونت قاضی در ری، شاگردی کرده و پس از آن به زادگاهش بازگشته و به تدریس مشغول بوده است. وی کتابی به نام *المدخل إلی مذهب الهادی علیه السلام* و اثر دیگری به نام *یاقوتة الإیمان و واسطة البرهان* داشته که از اثر اخیر نسخه‌ای در کتابخانهٔ المرتضی بن عبدالله وزیر در چهارده برگ باقی مانده است.[3] *کتاب التبیان شرح یاقوتة الایمان* نوشتهٔ حسن بن محمد رصّاص (متوفی ۵۸۴ق)، شرحی است به همراه نقل متن مبتنی بر کتاب *یاقوتة الایمان و واسطة البرهان* ابوالفضل عباس بن شروین و شاید نسخهٔ یافت شده در کتابخانهٔ مرتضی بن عبدالله وزیر نیز در واقع نسخه‌ای از کتاب *التبیان* باشد. همچنین نسخه‌ای کهن با تاریخ کتابت ۴۹۹ق در شهر صعده در دست است که انصاری معتقد است احتمالاً همان کتاب *المدخل الی فی اصول الدین* باشد. شاگردان زیدی قاضی عبدالجبار در ری و جبال به

---

۱ الحاکم الجشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۶۶. برای شرح‌حال قاضی عبدالجبار بنگرید به: عبدالکریم عثمان، *قاضی القضاة عبدالجبار* (بیروت ۱۹۶۷)؛

W. Madelung, s.v, ʿAbd -Al-Jabbār, *Encycolpaedia Iranica*, vol.1, pp.116-118; Gabriel Said Reynolds, "The Rise and Fall of Qadi 'Abd al-Jabbar," *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), pp. 3-18; idem, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. 'Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins* (Leiden: Brill, 2004), pp.44-57 .

برای بحث از کتاب *المغنی* و اهمیت آن بنگرید به:

Erwin I.J. Rosenthal, "Abd al-Jabbar on the Imamate," in: *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens* (Toronto, 1984), pp.207-218.

این نکته را نیز بیفزایم که تعامل امامیه و زیدیه باعث حفظ برخی از آثار امامیه به دست عالمان زیدیه به علت تداول روایت آن آثار بوده است. نمونه‌هایی از این آثار کتاب *اعلام الروایه* صدر الدین علی بن ناصر حسینی، *امالی* ظفر بن داعی بن مهدی استرابادی، و تفسیر فلکی طوسی است. بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۵۳۹.

۲ حسن انصاری، «تحقیقی دربارهٔ یک نسخه خطی مجهول الهویة در موضوع کلام معتزلی:کتاب مبادی الأدلة یا کتاب المدخل؟»، *بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع*، ص ۳۰۱-۳۱۲. برای شرح حال ابن شروین بنگرید به: حاکم جشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۸۶؛ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۲۸-۲۹؛

Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarabad: Abu l-Fadl al-'Abbas b. Sharwin (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c., II)," *Studia Iranica* pp. 57-100.

۳ عبدالسلام بن عباس الوجیه، *مصادر التراث*، ج ۲، ص ۳۹۷.

استنساخ آثار وی علاقهٔ فراوانی داشته‌اند و بعدها این آثار به یمن انتقال یافت و باعث ماندگاری و حفظ آثار قاضی عبدالجبار تا روزگار کنونی شد.[۱] دیگر اثر شناخته شده از ابن شروین کتابی است مختصر به نام *حقائق الاشیاء* که در آن تعدادی اصطلاحات کلامی شرح و توضیح داده شده است. ابن شروین دستی در شاعری نیز داشته و در زهد و بیان کلمات زهدآمیز با حسن بصری مقایسه شده است.

از مشهورترین عالمان زیدی که در قرن سوم در ری اقامت داشته ابوزید عیسی بن محمد بن احمد علوی (متوفی ۳۲۶ق) مؤلف *کتاب الاشهاد* است، که در جایی دیگر به شرح‌حال او خواهیم پرداخت. همچنین ابن طباطبا از مهاجرت یکی از نوادگان قاسم بن ابراهیم رسی به نام ابومحمد عبدالله بن یحیی بن عبدالله بن حسین بن قاسم رسی یاد کرده است که ابوالعباس احمد بن علی مانکدیم او را به نقابت غربای ری منسوب کرده و ابن طباطبا از دیدار خود با او در ری در ۴۵۹ق یاد کرده است.[۲] از میان عالمان مشهور زیدی ساکن در ری که اطلاعات بیشتری دربارهٔ آن‌ها در دست است می‌توان الموفق بالله شجری و فرزندش المرشد بالله را نام برد.

در میان عالمان مشهور زیدی قرن چهارم و پنجم فقیه و متکلم نامور الموفق بالله حسین بن اسماعیل شجری یکی از مشهورترین عالمان زیدی ایرانی منطقهٔ جبال است که عمدهٔ آگاهی ما دربارهٔ او محدود به آثار باقی‌مانده از اوست. نسب وی به جعفر بن عبدالرحمن شجری بن قاسم بن حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب می‌رسد که به دلیل اقامت در روستای شجره، نزدیک

---

۱ برای اهمیت نسخه‌های معتزلی باقی‌مانده در کتابخانه‌های یمنی بنگرید به: خلیل یحیی نامی، البعثة *المصرية لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن* (قاهره : وزارة المعارف العمومية، ۱۹۵۲)؛ فؤاد سید، «مخطوطات الیمن»، *مجلة معهد المخطوطات العربية*، المجلد الاول، رمضان ۱۳۷۴- ربیع الاول ۱۳۷۴/ مایو ۱۹۵۵- نوامبر ۱۹۵۵، ص ۱۹۶، ۲۰۳-۲۰۵؛ أیمن فؤاد سید، *تاريخ المذاهب الدينية*، ص ۲۵۴-۲۵۹؛ همو، *مصادر تاريخ اليمن*، ص ۴۱۹-۴۲۶؛ محمد کاظم رحمتی، «نکاتی دربارهٔ معتزله متأخر: رکن الدین محمود ملاحمی و اهمیت وی در تکوین اعتزال»، همو، *فرقه‌های اسلامی در ایران سده‌های میانه* (تهران: انتشارات بصیرت، ۱۳۸۷)، ص ۱۳-۳۵. حسن انصاری قمی در چند مقاله گزارش تفصیلی از برخی نسخه‌های معتزلی باقی‌مانده در کتابخانه یمن ارایه کرده است که در کتابخانه‌های خصوصی باقی مانده‌اند. از جمله این آثار *کتاب المقالات* ابوعلی جبائی و *متشابه القرآن* از رکن‌الدین ابوطاهر طریثیثی است. برای گزارش تفصیلی بنگرید به: حسن انصاری قمی، «ابوعلی الجبائی و کتاب المقالات»، *کتاب ماه دین*، شماره ۹۱-۹۲ (اردیبهشت - خرداد ۱۳۸۴)، ص ۴-۱۱؛ همو، «تحفه‌ای گرانقدر از کاشمر / ترشیز (تفسیری معتزلی متعلق به یکی از مکاتب معتزلی خراسان)»، *کتاب ماه دین*، شماره‌های ۱۰۲-۱۰۳ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۸۶)، ص ۴۹-۵۶.

۲ ابن طباطبا، *منتقلة الطالبيه*، ص ۱۵۳. ابوالغنائم عبدالله بن حسن زیدی نیز گزارش داده که رضی بن حسین بن المرتضی بن هادی الی الحق را در سال ۴۱۰ق در ری دیده و از او اجازهٔ روایت کتاب *الاحکام* الهادی را به طریق وی به الهادی اخذ کرده است. بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳، ج ۳، ص ۷۲-۷۳.

مدینه، به این نام شهرت یافته‌اند. دربارۀ تاریخ تولد او اشارۀ صریحی در منابع نیامده است. تنها بر اساس اشاره‌ای از سوی ابوالقاسم علی بن محفوظ بُستی (متوفی ۴۲۰ق) به شجری می‌توان تاریخ تولد او را نیمۀ نخست قرن چهارم دانست.[۱] بر این اساس تاریخ تولد شجری را می‌توان حدود ۳۲۰ تا ۳۲۵ق دانست. ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر بن طباطبا ضمن سخن گفتن از سکونت شجری در جرجان اشاره کرده که او بعدها در ری سکونت گزیده است.[۲] از آنجا که به تاریخ این مهاجرت در منابع اشاره‌ای نشده است، احتمالاً هم‌زمان با رفتن قاضی عبدالجبار همدانی (متوفی ۴۱۵ق) به ری بعد از ۳۶۰ق باشد و به احتمال قوی بعد از انتصاب قاضی عبدالجبار به مقام قاضی القضاتی شهر ری باشد. شجری، همانند جمع کثیری از زیدیان معاصر خود در نواحی جبال، از جمله شاگردان مجالس درس قاضی عبدالجبار در شهر ری بود.

شجری احتمالاً سفری به بغداد نیز داشته است، چراکه یکی از مشایخ مهم حدیثی او، عالم شافعی، ابوالحسن علی بن احمد بن حسن بن محمد نعیمی (متوفی ۴۲۳ق)، ساکن بغداد بوده است. ابوالقاسم بستی به تبحر شجری در فقه شافعی و حنفی اشاره کرده، اما از اینکه وی نزد چه کسانی به فراگیری فقه شافعی و حنفی پرداخته سخنی نگفته است.[۳] در منابع زیدی از شجری در زمرۀ شاگردان برجستۀ ابوالحسین احمد بن حسین هارونی (متوفی ۴۱۱ق) یاد شده است. از دیگر مشایخ شجری می‌توان ابوالحسن حسن بن علی بن محمد بن جعفر وَبَری، که شجری از طریق او از ابوبکر بن جعابی نقل حدیث کرده، پدرش ابوحرب اسماعیل بن زید حسنی، و ابومحمد حسن بن حسن بن زید، عالم و امام زیدی الناطق بالحق یحیی بن حسین هارونی (متوفی ۴۲۴ق)، را نام برد. از شاگردان او جز نام فرزندش المرشد بالله یحیی بن حسین شجری و حسن بن علی بن اسحاق فرزادی[۴]، راوی کتاب *الاعتبار و سلوه العارفین*، نام افراد دیگری معلوم نیست. دربارۀ تاریخ درگذشت شجری نیز اطلاعی در منابع نیامده و تنها بر اساس تاریخ تولد فرزندش المرشد بالله، در

۱ ابوالقاسم بستی، *کتاب المراتب*، ص ۱۶۶-۱۶۷. مؤید این گمان نقل روایت شجری از اسماعیل بن عباس بن مهران وراق (متوفی ۳۳۳ق) است.

۲ ابن طباطبا، همان، ص ۱۵۶.

۳ بستی، همان، ص ۱۶۷.

۴ فرزادی منسوب به فرزاد از روستاهای اطراف ری است. عباس اقبال (*مجله یادگار*، سال اول، شماره دوم، ص ۱۷) فرزاد را با فرحزاد کنونی یکی دانسته و املای کهن فرزاد را فره‌زاد بتشدید راء دانسته است. ابن طباطبا در *منتقلة الطالبیه*، ص ۲۳۵-۲۳۶ از جمله سادات ساکن در فرزاد، ابوعبدالله یحیی بن حسن بن مرتضی لدین الله محمد بن الهادی الی الحق و کسان دیگری را نام برده است.

۴۱۲ق، و تصریح وی در سماع از پدرش احتمالاً تاریخ وفات الموفق بالله حدود ۴۳۰ق باشد.

از آثار شجری سه اثر به نام‌های *الاحاطه فی علم الکلام*، *رساله فی ان اجماع اهل البیت حجه*، و *الاعتبار و سلوه العارفین* شناخته شده است. حمید بن احمد محلی (متوفی ۶۵۲ق) در اشاره به تألیفات شجری تنها از تألیفاتی نیکو در علم کلام و موضوعات دیگر سخن گفته، اما اشاره‌ای به نام این آثار نکرده است.[1]

الاعتبار و سلوة العارفین شجری و اهمیت آن

اثر ارزش‌مند و مهم شجری کتابی است به نام *الاعتبار و سلوه العارفین*. شجری در مقدمه‌ای کوتاه بر کتاب خود (ص ۳۹–۴۰) علت تألیف کتاب خود را املای اثری مختصر در مواعظ و سخنان روایت‌شده از حضرت علی علیه السلام و اهل‌بیت دانسته است. شجری در نگارش *کتاب الاعتبار* از منابع متعددی بهره برده است. مهم‌ترین اثری که شجری از آن نقل کرده کتاب *الزواجر و المواعظ* تألیف ابواحمد حسن بن عبدالله بن سعید عسکری (متوفی ۳۸۲ق) است که شجری این کتاب را به روایت ابوالحسن علی بن احمد بن حسن نعیمی (متوفی ۴۲۳ق) در روایت خود داشته است.

کتاب *الزواجر و المواعظ* اثری شناخته‌شده بوده و متن آن دست‌کم تا قرن هفتم و هشتم و شاید اندکی بعدتر در اختیار برخی از مؤلفان بوده و از آن نقل‌قول کرده‌اند، اما تاکنون نسخه‌ای از آن در فهارس معرفی نشده است.[2] شجری علاوه بر اینکه بخش اعظمی از مطالب کتاب *الزواجر*

---

۱ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج۲، ص ۱۲۹-۱۳۰. همو در کتاب *محاسن الازهار* (ص۱۶۴، ۳۰۸، ۵۰۷) از *کتاب الاعتبار و سلوه العارفین* و *رساله فی ان اجماع اهل‌بیت حجه* نام برده و آن‌ها را ستوده است از کتاب *الاحاطه* نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های یمن و لیدن (الوجیه، *مصادر التراث*، ج ۱،ص ۴۷۲) باقی مانده است.
P. Voorhove, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherland* (Leiden University Press, The Hague/ Boston/ London 1980), p.395.
نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ لیدن به دلیل قدمت کتابت آن (در ۶۰۸ق) اهمیت دارد. تنها نسخهٔ شناخته‌شده از *رسالهٔ فی ان اجماع اهل بیت حجه* نسخه‌ای است که در کتابخانهٔ یحیی بن عبدالله روایه (متوفی ۱۴۱۴ق) در شهر ذمار یافت می‌شود (وجیه، *مصادر التراث*، ج ۲، ص ۵۲۴). *کتاب الاعتبار و سلوه العارفین* که نسخه‌های خطی متعددی در کتابخانه‌های یمن باقی مانده (وجیه، *مصادر التراث*، ج ۱،ص ۱۷۷-۱۷۸، ۲۲۲، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۰۳، ۴۴۳، ۴۸۲، ج ۲، ص ۱۱۸، ۳۷۱، ۵۳۳-۵۳۴) به متن کتاب به کوشش عبدالسلام بن عباس الوجیه (عمان ۲۰۰۱/۱۴۲۱) به چاپ رسیده است. همهٔ نسخه‌های موجود این کتاب بر اساس نسخه‌ای است که قاضی جعفر بن عبدالسلام مِسوَری در سفر خود به ایران نزد محمد بن حسین آذونی شاگرد فرزادی سماع کرده و با خود به یمن برده است (بنگرید به: محلی، *محاسن الازهار*، ص ۳۰۸؛ شجری، *الاعتبار و سلوة العارفین*، مقدمه وجیه، ص ۱۶-۱۷؛ مؤیدی، *لوامع الانوار*، ج ۱، ص ۵۱۶).

۲ در حاشیهٔ نسخه‌ای از کتاب *رسالة إبلیس إلی إخوانه المناحیس* حاکم جشمی که در قرن هشتم و در آخر جمادی الثانی ۷۳۲ کتابت شده است، نقلی از کتاب *المواعظ و الزواجر* آمده که دقیقا دانسته نیست آیا نقل مذکور به واسطه است یا

←

را که نقل مسند سخنان حضرت علی علیه السلام بوده نقل کرده است و وصیت‌نامه مشهور آن حضرت به فرزندشان امام حسن علیه السلام را با چندین سلسله سند به روایت از این کتاب آورده است.[1] همچنین شجری مطالبی از حضرت علی علیه السلام را از کتاب کمترشناخته‌شدهٔ *نزهه الابصار و محاسن الآثار* ابوالحسن علی بن محمد بن مهدی طبری نقل کرده است که نسخه‌ای ناقص از این کتاب در کتابخانهٔ واتیکان در رسالهٔ دوم مجموعهٔ ۱۱۴۷ نسخه‌های عربی باقی مانده است. شجری مطالب خود از کتاب مامطیری را به روایت ابوجعفر محمد بن قاسم حسنی نسابه و ابومحمد عبدالله بن محمد رویانی به روایت از طبری نقل کرده است. مواردی نیز هست که شجری مطالب خود را بدون اشاره صریح از کتاب *نزهه الابصار* نقل کرده که مقایسهٔ بین نسخهٔ خطی کتاب طبری با متن *الاعتبار* می‌توان این موارد را یافت.

شجری همچنین روایاتی از کتاب *اللؤلؤیات* تألیف مکحول بن فضل نسفی (متوفی ۳۱۸ق) به روایت ابوعلی عبدالرحمن بن محمد بن فضاله نیشابوری از ابوبکر احمد بن محمد بن اسماعیل بخاری از نسفی آورده است. *کتاب الاعتبار و سلوة العارفین* به دلیل نقل‌قول‌های فراوان و مسند سخنان امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام و با توجه به تاریخ تألیف آن اهمیت ویژه‌ای دارد. شجری (ص ۵۸۲–۵۸۳، ۶۰۲، ۶۱۲) نمونه‌هایی از اشعار منسوب به حضرت امیر، که تضمین عبارت «قیمه کل امری ما یحسنه» است، از ابوالحسن یحیی بن طباطبا علوی معمر (متوفی ۴۷۸ق) در شعری چند بیتی نقل کرده است.

شجری از سخنان و خطبه‌های مشهور آن حضرت خطبهٔ کمیل (ص ۱۴۷–۱۴۹)، خطبهٔ همام (ص ۵۵۳–۵۵۵)، و وصیت‌نامهٔ حضرت امیر به روایت از جابر بن یزید جعفی (ص ۳۲۵–۳۲۶) را نقل کرده است. همچنین در فصلی به نام سخنان پیامبر به امیر المؤمنین (ص ۲۸۳–۲۸۸) سخنان وعظ‌گونهٔ پیامبر به آن حضرت را گردآوری کرده است.

اهمیت دیگر کتاب *الاعتبار* شجری در نقل‌قول‌های متعدد او از چهره‌های برجستهٔ مکتب زهدورزی خراسان چون احمد بن حرب (ص ۳۴۸–۳۴۹)، یحیی بن معاذ (ص ۳۸۱، ۳۹۳، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۳۸، ۴۷۸)، شقیق بلخی (ص ۴۲۳، ۵۴۳)، حاتم اصم (ص ۴۲۴، ۴۶۴، ۵۴۳)، و فضیل عیاض (ص ۴۳۰–۴۳۱، ۵۲۳) است. شجری در فصلی با عنوان «فصل دربارهٔ آنچه بر سنگ قبرها نوشته

→ نسخه‌ای از آن در اختیار کاتب نسخه بوده است. بنگرید به: جشمی، *رسالة ابلیس*، ص ۵۰، پاورقی ۳.

۱ شجری، *الاعتبار و سلوة العارفین*، ص ۵۵۹ -۵۷۳.

شده» (ص ۳۷۳-۳۸۰) عبارت‌های نثر و شعر در این باب را گردآوری کرده است. شجری (ص ۵۹، ۷۴، ۹۳، ۲۰۷، ۲۲۰، ۲۵۶، ۳۹۲) نمونه‌هایی از اشعار خود را نیز در ضمن این کتاب نقل کرده است.[۱]

سنت نگارش آثاری در تهذیب نفس با رویکردهای عرفانی سابقه‌ای کهن در میان زیدیه دارد. کهن‌ترین رسالهٔ باقی‌مانده، اثری به نام *سیاسة النفس* از قاسم بن ابراهیم رسی است که محلی نیز بخش اعظم آن را نقل کرده است.[۲] چنین نگرشی، با توجه به شیوهٔ زهدگونهٔ سادات علوی، پیشینه‌ای کهن دارد، اما تعامل آن‌ها با جریان‌های صوفیانهٔ ایران نیز تأثیر خاصی در تقویت آن داشته است، چنانکه زیدیان یمنی متأثر از کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی به اندیشه‌های او گرایش یافته‌اند. ابوطالب هارونی در اشاره به سنت زهد در خاندان قاسم بن ابراهیم رسی می‌نویسد: « فأما الزهد و الورع فمما لا يحتاج الى وصفه به ...لأن الزهد امر الشامل لبيت القاسم بن ابراهيم».

از قرن ششم به بعد، با راه یافتن آثار غزالی به یمن، زهدگرایی زیدیه مشخصاً از سنت تصوف اهل سنت متأثر گشت. از نگاشته‌های مهم این دوران کتاب‌های *تصفية القلوب عن درن الاوزار و الذنب* تألیف یحیی بن حمزه (متوفی ۷۴۹ق)، *کنز الارشاد*، و *نبذة فی علم الطریقه* از عزالدین بن حسن (متوفی ۹۰۰ق) را می‌توان نام برد.[۳]

دیگر شخصیت برجستهٔ زیدی فرزند الموفق بالله، المرشد بالله یحیی بن حسین شجری، عالم، محدث و نسابهٔ زیدی است. دربارهٔ محل تولد وی اشاره‌ای در منابع نیامده و تنها از سال تولد وی در ۴۱۲ق سخن رفته است.[۴] کهن‌ترین اشاره به شجری شرح‌حال کوتاهی است که ازورقانی در کتاب *الفخری فی النسب* در اشاره به او آورده است:

فمن عقب الدلسی أبوالحسین الملقب بالمرشد بالله المعروف به کیا یحیی بن الموفق

---

۱ عبدالسلام بن عباس الوجیه علاوه بر تصحیح کتاب *الاعتبار و سلوه العارفین* در اثری جداگانه به نام معجم *رجال الاعتبار و سلوه العارفین* (عمان ۲۰۰۱/۱۴۲۱) شرح‌حال رجال سلسله اسناد روایات کتاب *الاعتبار* را گردآوری کرده است.

۲ *الحدائق الوردیه*، ج ۲، ص ۲۰-۲۴. برای گزارشی از گرایش‌های زیدیان ایران و یمنی به تصوف بنگرید به: حسن انصاری قمی، «کتابهای صوفیانه زیدیان ایرانی و یمنی»، *آینه میراث*، سال چهارم، شماره ۳ (زمستان ۱۳۸۰ش)، ص ۲۴-۲۹.

۳ برای تفصیل تحولات جامعهٔ زیدیه در این دوره‌ها بنگرید به: عبدالله محمد الحبشی، *الصوفیه و الفقهاء فی الیمن* (صنعاء: مکتبة الجیل الجدید، ۱۹۷۶/۱۳۹۶)؛

Wilferd Madelung, "Zaydi attitudes to Sufism," in: *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemic*, eds., F.de Jong & B.Radtke (Leiden: Brill, 1999, (Islamic History and Civilization: Studies and Texts, 29), pp.124-144.

۴ برای شرح‌حال الموفق بالله شجری و فرزندش بنگرید به: المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۲۲۲-۲۲۳.

بالله أبی عبدالله الحسین الجرجانی المقیم بالری الفقیه العفیف ابن أبی حرب اسماعیل الخوارز میابن أبی القاسم العالم بشالوس ابن أبی محمد الحسن بن جعفر الدلسی.
و کان عالماً، فاضلاً شاعراً عظیم الشأن، بویع له بالدیلم سنة ست و أربعین و أربعمائة، و هو أحد الائمة الزیدیة، و من نبلاء أهل البیت، المجود فی عدة من العلوم الاصول و الفروع و الحدیث و الشعر و کان من معاصری المرتضی المطهر النقیب بالری.[1]

شجری نخست نزد پدرش، الموفق بالله حسین بن اسماعیل شجری، که خود از عالمان بنام زیدیه بود به تحصیل علم پرداخت. سپس به شهرهای دیگر مهم جهان اسلام برای درک مشایخ و سماع از آن‌ها سفر کرد. وی در قزوین از ابویعلی خلیل بن عبدالله بن احمد قزوینی مؤلف کتاب *الارشاد* و ابونصر بن احمد بن فرحان شافعی سماع حدیث کرد. در اصفهان نیز از مشایخ بزرگ آنجا چون ابوبکر محمد بن عبدالله بن احمد بن ریذه، که راوی آثار سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی بود، ابوطاهر محمد بن احمد بن محمد حسنابادی مشهور به مکشوف راس شیخ صوفیان و راوی آثار محمد بن عبدالله بن جعفر بن حیان، و کسان دیگر سماع حدیث کرد. شجری در بغداد نیز از مشایخی چون ابومحمد حسن بن محمد بن عمر حسینی زیدی، برادرش ابوطاهر ابراهیم بن محمد بن عمر حسینی زیدی، و قاضی ابوطیب طاهر بن عبدالله طبری، بزرگ شافعیان بغداد، سماع حدیث کرد. در کوفه نیز از مشایخ زیدی چون ابوعبدالله محمد بن علی بن حسن حسنی بطحانی روایت حدیث کرده است. در منابع اشارهٔ چندانی به حوادث زندگی شجری نشده است، جز آنکه وی در شهر ری سکونت داشته و از او با لقب مفتی، عالم، و بزرگ زیدیه سخن رفته است.

اسماعیل بن حسین مروزی ازورقانی در شرح‌حال کوتاهی که از شجری آورده به شاعربودن او نیز اشاره کرده است. شجری در حدود ۴۴۶ق قیام کرده، اما ظاهراً نتوانسته امارت خود را حفظ کند.[2] وی در پانزدهم ربیع الثانی ۴۷۷ق درگذشت. از شاگردان او می‌توان به ابوالحسن علی بن حسین بن محمد سیاه سریجان، مؤلف کتاب *المحیط بالامامه*؛ اسماعیل بن علی فرازدی؛ ابوسعد مظفر بن عبدالرحیم بن علی حمدونی؛ و ابوالعباس احمد بن حسن بن قاسم بن بابا آذونی اشاره کرد، که این شاگردان در ری ساکن بوده‌اند.[3] شاگردان المرشد بالله در پویایی جامعهٔ زیدیهٔ ری نقش

---

۱ *الفخری*، ص ۱۵۰.

۲ اسماعیل بن حسین مروزی ازورقانی، *الفخری*، ص ۱۵۰.

۳ عبدالله بن حمزه، *الشافی*، ج ۱، ص ۵۹.از میان رجال‌شناسان اهل‌سنت ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲ق) *لسان المیزان*، ج ۸، ص ۴۲۷-۴۳۰ از او نام برد، اما شرح‌حال وی را با دو نام مختلف نقل کرده است.

مهمی داشته‌اند و قاضی جعفر مسوری در سفر خود به ایران با برخی شاگردان آن‌ها دیدار داشته است.[۱] همچنین برخی از شاگردان المؤید بالله، چون سلیمان بن جاوک، راوی *امالی* المؤید بالله ذکر شده‌اند که بعدها یکی از عالمان زیدی ری به نام علی بن حسین بن مردک، در جامع عتیق ری در ذی القعده ۴۹۶ق، *امالی* المؤید بالله را برای حسن بن علی بن ابی طالب فرزادی، مشهور به خاموش، روایت کرده است. فرزادی در ۵۱۵ق زنده بوده و قاضی احمد بن ابی الحسن کنی در این سال از او روایت کرده است.[۲]

از آثار شجری نام سه کتاب معلوم است، اما مشخص نیست که آیا تألیفات او محدود به همین آثار بوده است یا تألیفات بیشتری نیز داشته است. وی در تداوم سنت متداول میان زیدیان کتابی در شرح‌حال امام زیدی ایرانی، ابوالحسین احمد بن حسین هارونی (متوفی ۴۱۱ق)، با نام *سیرة الامام المويد بالله احمد بن الحسين الهاروني* تألیف کرده است. عالمان زیدی از کتاب *سیره* در شرح‌حال هارونی استفاده کرده‌اند. متن کامل این کتاب را صالح عبدالله احمد قربان (صنعا، ۱۴۲۴ق) بر اساس نسخهٔ تألیفی عالم نامور یمنی، احمد بن سعد الدین مِسوَری، منتشر کرده است.[۳]

دو اثر حدیثی به نام‌های *امالی الاثنینیه* و *الخمیسیه* نیز از شجری باقی مانده است. *امالی الاثنینیه فی فضائل آل البیت علیهم السلام* اثری در فضائل اهل‌بیت است و علت شهرت آن به این نام املای حدیث در روزهای دوشنبه بوده است. شجری در ده فصل این کتاب نخست پنج باب را به ذکر احادیث مربوط به نسب پیامبر، تولد، دوران شیرخوارگی، بعثت، و ازدواج‌های آن حضرت اختصاص داده و در باب ششم به ذکر احادیث فضایل دختر گرامی آن حضرت، فاطمه زهرا سلام الله علیها، پرداخته است. در ابواب بعدی نخست احادیث مربوط به همسران پیامبر، فضایل علی علیه السلام، و فضایل حسنین را ذکر کرده و سرانجام احادیث ناظر به فضایل زید بن

---

۱ شهاری، *طبقات الزيدية الكبرى*، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۵، ۵۸۰. عبدالوهاب بن ابی علاء سمان نیز در همین سال *امالی* المؤید بالله را از علی بن حسین بن محمد بن حسین بن مردک در جامع عتیق ری در ذی القعده ۴۹۶ق سماع کرده است. همچنین قاضی احمدبن ابی الحسن کنی گفته که وی نزد سمان در مدرسهٔ شجاع الدین در شوال ۵۴۰ ق امالی هارونی را خوانده است.

۲ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۷۷-۷۸؛ شهاری، *طبقات الزيدية الكبرى*، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۹. در *مطلع البدور* لقب وی به هاموسه تصحیف شده است، اما گفته شده که به معنی کسی است که زیاد سکوت می‌کند.

۳ نسخه‌های خطی متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های یمن (وجیه، *مصادر التراث*، ج ۱، ص ۱۸۲، ۴۰۸، ۴۰۹، ۵۴۳؛ ج ۲، ص ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۸، ۳۹۷) در ضمن مجموعه از رسائل زیدیه در کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، مجموعه شماره ۳۸۱۷، رساله چهارم، برگ‌های ۳۰۸پ-۳۱۷پ قم نیز یافت می‌شود (بنگرید به: سید احمد حسینی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی*، ج ۱۰، ص ۱۹۵-۱۹۶).

علی و اخبار مربوط به زید را گردآوری کرده است. *امالی الخمیسیه* در موضوع مکارم اخلاق و مجموعه‌ای از احادیث املاشده در روزهای پنج‌شنبه است.[۱] روایت این کتاب، همانند بسیاری از آثار زیدیان ایرانی، در میان زیدیان یمنی به روایت قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام مسوری (متوفی ۵۷۳ق) است که وی در ری نزد احمد بن علی کنی آثار متعددی از زیدیان ایرانی را سماع کرده است.[۲]

عالمان زیدی به منظور نشان‌دادن مشروعیت حرکت خود آثار متعددی نگاشته‌اند. بخشی از این آثار در پاسخ به پرسش‌های جامعهٔ زیدیه بوده و برخی دیگر شمول بیشتری داشته و به جوامع غیرزیدی نیز توجه کرده است. تک‌نگاری‌های نوشته‌شده در باب سیره و منش عملی امامان مشروع زیدی، که تحت نام ادبیات سیره‌نویسی در زیدیه شناخته می‌شود، اساساً ناظر به جامعهٔ زیدیه است، اما *امالی اثنینیه* المرشد بالله را می‌توان اثری از دستهٔ دوم دانست. تبار علوی و جایگاه برجستهٔ سادات، اعم از گرایش‌های مذهبی گوناگون آن‌ها، مهم‌ترین جنبهٔ مورد تأکید عالمان زیدی بوده است. شجری نیز بخش اول کتاب خود را به ذکر فضایل و شمه‌ای از اخبار پیامبر اختصاص داده است. المرشد بالله عمدهٔ مطالب خود در این بخش *امالی* خود را از کتاب *المعجم الکبیر* ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی (متوفی ۳۶۰ق) نقل کرده که المرشد بالله کتاب‌های وی را در اصفهان و نزد شاگرد و راوی مشهور طبرانی، ابوبکر محمد بن عبدالله بن احمد بن ریذه، نقل کرده است. همچنین المرشد بالله بخشی از اخبار تاریخی خود را از کتاب *نسب قریش* ابوعبدالله زبیر بن بکار نقل کرده است. در توضیح دربارهٔ فاطمه‌هایی که در سلسلهٔ

---

۱ چاپ نه‌چندان مطلوب و تحقیقی از این کتاب را انتشارات عالم الکتب (بیروت ۱۴۰۳ق) منتشرکرده است، اما کتاب نیازمند تصحیح انتقادی است. ابن الوزیر (*الفلک الدوار*، ص ۶۵) این دو امالی به همراه دو *امالی* ابوالحسین و ابوطالب هارونی را کتاب‌های امالی متداول میان زیدیه دانسته است. شاهد دیگر تداول این دو امالی در میان زیدیه وجود نسخه‌های خطی فراوانی از آن‌ها در کتابخانه‌های یمن است (بنگرید به: وجیه، *مصادر التراث*، ج ۱، ص ۱۷۱، ۴۶۳، ۵۳۷، ۵۶۶؛ ج ۲، ص ۵۳۱، ۶۳۲).

۲ عبدالله بن حمزه، *الشافی*، ج ۱، ص ۵۹. شجری اثری در علم نسب داشته که ابوالحسن علی بن زید بیهقی(متوفی ۵۶۵ق؛ *لباب الانساب*، ج ۱، ص ۱۸۳) به آن اشاره کرده است. همچنین ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر بن طباطبا، شاگرد شجری در کتاب *منتقله الطالبیه* از این اثر وی در تألیف کتاب خود سود جسته است. ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر در مواردی (*المنتقلة الطالبیة*، ص ۷۴، ۷۶، ۱۱۴، ۱۳۸، ۱۵۵، ۲۴۲، ۲۵۹) به اینکه اثری مکتوب از شجری در اختیار او بوده و از آن نقل‌قول می‌کند تصریح کرده و در موارد متعدد دیگری تنها به ذکر مطلب به نقل از او اکتفا کرده است (برای نمونه ص ۱۲، ۳۶، ۷۱). علی بن عبیدالله بن بابویه رازی (*الفهرست*، ص ۲۰۱) از این کتاب با عنوان *انساب آل ابی طالب* یاد کرده است.

پیامبر بوده‌اند شجری (ص ۹۸-۱۰۴) خبر بلندی را به نقل از ابوالحسن محمد بن حسین بن علی صفار از ابوالمفضل محمد بن عبدالله بن محمد شیبانی از قول ابوعبدالله جعفر بن محمد، مشهور به ابن قیراط، نقل کرده است.

شجری در هفت باب اول کتاب *امالی اثنینیه* به‌تفصیل اخبار و احادیثی دربارهٔ پیامبر، همسران، فرزندان، و دیگر وابستگان پیامبر می‌آورد. باب هشتم کتاب اخباری دربارهٔ فضایل علی علیه السلام است که شجری، همچون دیگر بخش‌های کتاب، اخبار و احادیث فراوانی را از کتاب *معجم الکبیر* طبرانی نقل کرده است. درحقیقت، اگر گفته شود که *امالی اثنینیه* فوائدی برگرفته از کتاب *معجم الکبیر* طبرانی است که مطالب دیگری نیز از دیگر منابع بر آن افزوده شده است، سخن بی راهی نخواهد بود. حضور مشایخ امامی و زیدی کوفه در این بخش کتاب پررنگ‌تر است. شجری روایاتی را به واسطهٔ دو عالم و شریف احتمالاً زیدی کوفی، ابوطاهرحسن و ابومحمد ابراهیم، فرزندان ابوالحسین محمد بن عمر بن یحیی بن حسین حسینی از ابوالمفضل (در متن به خطا ابوالفضل) محمد بن عبدالله شیبانی (ص ۴۷۲، ۴۷۵) نقل کرده است. در نقل اخیر، شیبانی روایت خود را از ابوالقاسم جعفر بن محمد علوی موسوی در خانه‌اش در مکه سماع کرده که او نیز خبر را به روایت عبیدالله بن احمد بن نهیک به طریق خود از جابر بن یزید جعفی نقل کرده است و حدیث بیان وصیت‌نامهٔ علی علیه السلام به فرزندانش در بستر احتضار است (ص ۴۷۵-۴۷۶). ذکر برخی از اخبار در فضائل حسنین، موضوع باب نهم است.

مطالب گردآوری‌شده در باب دهم کتاب که بیان اخبار زید بن علی است اهمیت ویژه‌ای برای پژهش‌گران زیدیه دارد. نخستین خبر نقل‌شده در باب فضایل زید بن علی، خبری است که شجری از عالم و محدث نامور زیدی کوفه ابوعبدالله علوی با اسنادی زیدی نقل کرده و دربردارندهٔ تاریخ تولد زید بن علی در ۷۵ق و زمان شهادت او در ۱۲۲ق است. این اخبار و چند خبر دیگر این مجموعه باید از کتاب ابوجعفر محمد بن‌عمارعطار، که به گردآوری اخبار علویان در روزگار خود شهره بوده است، اخذ شده باشد. پایان بخش اخبار زید بن علی نقل کتاب *تسمیه من قتل مع زید بن علی* نگاشته ابو مخنف لوط بن یحیی ازدی است (ص ۶۵۴-۶۷۶).

مکاتب فقهی زیدیان طبرستان

در کنار مکتب فقهی قاسم بن ابراهیم رسی و الهادی الی الحق یحیی بن حسین، که در سنت زیدیه

از آن‌ها به قاسمیه و هادویه یاد می‌شود، مکتب فقهی دیگری نیز در میان زیدیان خزری رواج داشته است. این مکتب فقهی مبتنی بر آرا و نظرات حسن بن علی بن عمر بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب مشهور به ناصر اطروش است که در سنت زیدیه از آن به ناصریه یاد می‌شود. ناصر اطروش، که در کوفه نزد عالم برجستهٔ زیدی ابو جعفر محمد بن منصور مرادی شاگردی کرده بود، در برخی از آرای فقهی خود متأثر از مکتب فقهی امامیه و زیدیان کوفه نظرات متفاوتی از آرای فقهی قاسم بن ابراهیم و الهادی بیان کرده است. ظاهراً تنها کتاب باقی‌مانده از ناصر اطروش کتاب *البساط* است که اثری کلامی است. ظاهراً بعدها شاگردان و پیروان مکتب فقهی او به تدوین آرای او همت گمارده‌اند و احتمالاً از نگاشته‌های او بهره گرفته‌اند.[۱]

مهم‌ترین کتاب تدوین‌شده در بسط نظرات فقهی ناصر اطروش کتاب *الابانة* و شرح آن تألیف ابوجعفر محمد بن یعقوب هوسمی است که شرح و تعلیقه‌نویسی برآن در میان عالمان زیدی پیرو ناصر اطروش متداول بوده است.[۲] اطلاع چندانی دربارهٔ هوسمی در دست نیست، تنها در منابع زیدیه بر اهمیت وی در تدوین فقه ناصر اطروش تأکید شده است.[۳] هوسمی که معاصر با ابوطالب هارونی بوده در زمان وی قضاوت محلی را نیز برعهده داشته است. در حاشیهٔ مشیخه‌ای زیدی به وجود قبر او در هُوسَم (رودسر) در قرن هفتم اشاره شده است.[۴]

علاوه بر سه شرح او بر کتاب *الابانة*، کتاب‌های دیگری نیز به نام‌های *الافادة فی فقه الائمة*

---

۱ بنگرید به: حمید بن احمد المحلی، *الحدائق الوردیه*، ج ۲، ص ۵۸. عبدالکریم احمد جدبان متن کتاب *البساط* را بر اساس چند نسخهٔ یمنی از کتاب منتشر کرده است. اما بر اساس نقل‌قول‌هایی که از کتاب *البساط* در آثار دیگر زیدیه موجود است، تحریر کامل‌تری از کتاب *البساط* در میان زیدیان ایرانی رواج داشته که به یمن منتقل نشده است. برای بحثی دربارهٔ تحریر کامل‌تر کتاب *البساط* بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «روابط زیدیه و امامیه با تکیه بر کتاب المحیط باصول الامامة»، جشن *نامه دکتر محسن جهانگیری*، به اهتمام محمد رئیس زاده، فاطمه مینایی و سید احمد هاشمی (هرمس، تهران ۱۳۸۶ش)، ص ۲۶۹-۲۷۰، یادداشت ۲۶

۲ حمید بن احمد محلی در اشاره به اهمیت کتاب *الابانه* می‌نویسد: «... و کتاب *الإبانة* فی فقهه مشروح بأربعة کتب مجلدة کبار للشیخ العالم أبی جعفر محمد بن یعقوب الهوسمی رضی الله عنه ...». همو، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۵۸. برای فهرستی از این عالمان بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور و مجمع البحور*، ج ۱، ص ۲۹۸، ۵۹۴، ج ۲، ص ۲۲۵ - ۲۲۶، ۴۰۷ - ۴۰۹، ج ۳، ص ۷۳ - ۷۴، ۲۱۴ - ۲۱۸، ۲۳۱، ج ۴، ص ۱۱۹.

۳ دانش پژوه، «دو مشیخه زیدی»، ص ۱۷۳؛ جنداری، *نبذة فی رجال شرح الأزهار*، ج ۱، ص ۹۹). شهاری در شرح‌حال هوسمی (*طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۱۱۱۳ - ۱۱۱۴) آورده که هوسمی فقه ناصر را از علی بن حسین ابری ایوازی، که وی نیز شاگرد احمد بن نیروسی رویانی بوده، اخذ کرده است. رویانی نیز فقه ناصر را نزد عبدالرحمن بن حسن ایوازی رویانی شاگرد اطروش فرا گرفته است.

۴ دانش پژوه، «دو مشیخه زیدی»، ص ۱۸۶.

السادة،[۱] *الإحاطة بمذهب السادة،*[۲] و *الکافی فی شرح الوافی* از او به صورت خطی باقی مانده است.[۳] همان‌گونه که اشاره شد، هوسمی خود شروحی بر کتاب *الابانة* نگاشته که در چندین نسخهٔ خطی در کتابخانه‌های یمن باقی مانده است.[۴] از عالمان زیدی دیگری که شرحی بر کتاب *الابانة* نگاشته‌انـد می‌توان به علی/ ابوعلی بن آموج گیلانی یاد کرد که اثری به نام *تعلیق الافادة* تألیف کرده اسـت.[۵] وی همچنین کتاب *الابانة* را به روایت یعقوب بن محمد بن یعقوب هوسمی به روایـت از پـدرش ابوجعفر هوسمی قرائت کرده است.[۶] نگارش حواشی و تعلیقات بر کتاب *الابانة* در میـان پیـروان مکتب فقهی ناصریه به صورت یک سنت تداوم داشته است.[۷] همچنین مهم‌ترین راوی کتاب *الابانـه* و *زوائد* آن در میان زیدیان طبرستان فرزند خود هوسمی، یعقوب بن محمد بن یعقـوب هوسـمی،

---

۱ عبدالسلام بن عباس الوجیه، *مصادر التراث*، ج ۱، ص ۴۹۷.

۲ همو، *مصادر التراث*، ج ۱، ص ۴۹۷.

۳ در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا، از مجلد سوم و چهارم کتاب *الکافی شرح الوافی* نسخه‌ای بـاقی مانـده اسـت. بنگریـد بـه: *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء*، ج ۳، ص ۱۱۴۰.

۴ الوجیه، *مصادر التراث*، ج ۱، ص ۲۹۹، ۴۹۷، ج ۲، ص ۳۹، ۱۰۸؛ جامع کبیر صـنعا، *فهرسـت*، ج ۳، ص ۱۰۸۱-۱۰۸۲. نسخه‌ای نیز در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۶۶۲۳ باقی مانـده کـه محمـدتقی دانـش پـژوه «دو مـشیخه زیدی»، *نامه مینوی* (تهران، ۱۳۵۰ش)، ص ۱۷۹ - ۱۸۸، وصـفی از آن آورده اسـت. نـسخه‌ای دیگـر نیـز در کتابخانـهٔ مجلس، مجموعه امام جمعه خوئی، شماره ۲۳۵ از این کتاب به همراه شرح یا شـروحی بـر آن در دسـت اسـت. آقـای عبدالحسین حائری در *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، ج ۷، ص ۳۸۴ - ۳۸۸ به خطـا ایـن کتـاب را *الناصـریات* تألیف المنصور بدرالدین دانسته است. دانش پژوه به درستی اشاره کـرده کـه مـتن کتـاب *الابانـة* هوسـمی اسـت («دو مشیخه»، ص ۱۸۸)، اما شرح یا شروح کتاب تألیف هوسمی نیست. احتمالاً این حواشی، همان‌گونه که مادلونگ حدس زده، مبتنی بر کتاب *زوائد الابانة* از شمس الدین محمد بن صالح گیلانی باشد که از حیات او در حدود ۷۰۰ق در منـابع سخن رفته است (بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۳۱۸). بنگریـد بـه: محمـد تقـی دانـش پـژوه، «دو مشیخه»، ص ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۴.

۵ ابن ابی الرجال، همان، ج ۳، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

۶ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۲۹۰ - ۱۲۹۱.

۷ شهاری (*طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۲۱۰ - ۲۱۱) از فقیهی به نام احمد بن منصور بن احمد لاهیجی (متـوفی حـدود ۷۷۰) نام برده و گفته که او کتاب *الابانه* و *زوائد* آن را نزد قاضی یحیی بن لقمان سریخی خوانـده و برخـی اشـکالات و دشواری‌های کتاب را نیز نزد فقیه ناصری، شرف الدین حسین بن محمد بن صالح، و پسرش ،یحیی بن حسین، خوانـده است. همچنین احمد بن میر گیلانی نیز نزد لاهیجی کتاب *الابانه* را قرائت کرده است (شهاری، همان، ص ۲۱۳-۲۱۴). برای فهرستی از فقهای زیدی پیرو آرای اطروش بنگرید به: محمدتقی دانش پـژوه، «دو مـشیخه»، ص ۱۷۲ - ۱۷۴، ۱۸۵ - ۱۸۷. اشتروتمان در *دائره المعارف اسلام*، ویرایش دوم، به خطا اشاره کرده که کتاب *الابانة* تألیف ناصر اطروش در ضمن کتاب *شرح الابانة علی مذهب الناصر* هوسمی باقی مانده است. در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا، در ضمن کتاب‌هـای فقهـی، از کتابی به نام *اسرار الزیادات* و *لباب المقالات لقمع الجهالات* تألیف ابومضر شریح بن المؤید المرادی الشریحی یاد شده کـه بـا توجه به نقلی که از آن در فهرست کتابخانهٔ جامع کبیر (ج ۲، ص ۸۹۹-۹۰۰) آمده، مؤلف آن به آرای ناصر اطـروش توجـه داشته است. شاید هم کتاب اثری فقهی در مکتب ناصریه باشد که البته این حدس منوط به بررسی نسخه است.

بوده است.[۱] دیگر اطلاعی که از هوسمی در دست است، یکی از شاگردان او به نام ابوثابت گوربگیر دیلمی، پدر عالم ناصری، دیگر شهردبیر است.[۲] دیگر اثر مهم منعکس‌کنندهٔ سنت فقهی مکتب ناصری طبرستان، که از آخرین آثار مستقل در فقه ناصری است، *المغنی فی رؤس مسائل الخلاف بین الامام الناصر للحق علیه السلام و سائر فقهاء أهل البیت* نوشتهٔ علی بن پیرمرد دیلمی است، که علاوه بر نسخهٔ خطی کامل آن که در واتیکان باقی‌مانده نسخه‌ای ناقص از آن نیز در یکی از کتابخانه‌های یمن در دست است.[۳] حسن انصاری در یادداشتی کوتاه با عنوان «یادداشتی کوتاه پیرامون کتابی کهن از شمال ایران دربارهٔ فقه ناصر اطروش» در سایت کاتبان ملاحظات مفیدی دربارهٔ این کتاب آورده است.

همان‌گونه که انصاری اشاره کرده، دربارهٔ زندگی و زمانهٔ علی بن پیرمرد دیلمی اطلاع چندانی در دست نیست، اما عبارتی از خود دیلمی در بخشی از کتابش می‌تواند زمان حیات او را روشن کند. دیلمی در بخشی به عالم زیدی معاصر خود اشاره کرده و از او با عنوان «سألت الامام الهادی الشهید رحمة الله علیه» (در ۱۴۸ ب) یاد کرده است که انصاری به‌درستی او را امام زیدی، الهادی الحقینی الصغیر، از سادات حسینی و از نوادگان عبدالله بن علی بن حسین زین العابدین بن حسین بن علی بن ابی طالب، معرفی کرده است. دیلمی در رجب ۴۹۰ق به دست باطنیان به قتل رسیده است[۴]، از این رو طبیعی است که کتاب خود را در تاریخی پس از ۴۹۰ نگاشته باشد و خود او نیز به احتمال قوی، همان‌گونه که انصاری متذکر شده، از شاگردان الهادی الحقینی بوده است.[۵]

نکتهٔ دیگری که باید دربارهٔ منابع فقهی ناصریه به آن اشاره کرد در خصوص آثار تألیفی عالمان پیرو آرا و افکار قاسم بن ابراهیم و الهادی الی الحق است. برای نمونه عالم نامور زیدی، ابوالقاسم اسماعیل بن احمد بستی (متوفی ۴۲۰ق)، کتابی به نام *الباهر فی مذهب الناصر* نگاشته که اینک بخشی از آن در نسخه‌ای خطی با عنوان *مسألة للناصر الأطروش فی الفرق بین المعصیة الکبیرة و*

---

۱ شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج ۱، ص ۲۵۲، ۲۶۲، ۳۹۳، ۴۹۰، ج ۲، ص ۸۲۸-۸۲۹، ۸۷۷). از محمد بن صالح گیلانی (قرن هفتم ؟) به عنوان مشهورترین شارح و تعلیقه نویس کتاب *الابانه* یاد شده است (شهاری، همان، ج ۲، ص ۹۸۶-۹۸۷).

۲ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۱۱۹.

۳ واتیکان، نسخه‌های عربی، شماره ۱۰۳۶.

۴ شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج ۲، ص ۷۱۶.

۵ همان‌گونه که انصاری متذکر شده است، علی بن پیرمرد در جای دیگری نیز از یکی دیگر از مشایخ خود یاد کرده و از او چنین نام برده است: «وسمعت عن علی القاضی رحمه الله» (در ۱۵۱ الف).

الصغیرة با اشاره به نقل از کتاب *الباهر* در کتابخانهٔ آل هاشمی باقی مانده است.[۱] بُستی کتاب دیگری نیز با عنوان *الموجز فی فقه الناصر* نگاشته که ظاهراً نسخه‌ای از آن در اختیار حُمَید بن احمد مُحلّی بوده و از آن در کتاب *اخبار الأئمة الزیدیة* یاد کرده است. در حاشیهٔ مشیخه‌ای زیدی گفته شده که علی بن پیرمرد دیلمی در لاهجان در سمت راه خمیر کلایه به خاک سپرده شده است.[۲]

زیدیان خراسان

مراکز سنتی زیدیهٔ ایران بیشتر شهرهای شمال ایران، ری، و مناطق اطراف آن بود، اما به دلیل مهاجرت برخی سادات زیدی به شهرهای خراسان اجتماعات زیدی در برخی شهرهای خراسان نیز حضور داشته‌اند.[۳] مهم‌ترین شهر خراسان که می‌دانیم شماری از عالمان زیدی در آنجا حضور داشته‌اند شهر بیهق و برخی روستاهای اطراف آن چون جِشُم و بَروقَن است. دانسته‌های ما در این باب نیز محدود به شرح‌حال چند عالم زیدی است که اهل این مناطق بوده‌اند و فقط دربارهٔ جشم می‌توانیم با یقین از وجود گروهی زیدیه در آنجا سخن بگوییم. مهم‌ترین شخصیت زیدی ساکن در روستای جشم، که بر اساس آثارش می‌توانیم از حضور جماعتی زیدی در جشم سخن بگوییم، عالم نامور زیدی، ابوسعد محسن بن محمد بن کرامه جشمی بیهقی، مشهور به حاکم جشمی است.[۴]

---

۱ عبدالسلام بن عباس الوجیه، *مصادر التراث فی المکتبات الخاصة فی الیمن* (مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، صنعاء ۱۴۲۲ / ۲۰۰۲)، ج ۱، ص ۳۹۴. دربارهٔ ابوالقاسم بستی بنگرید به: حسن انصاری قمی، «ابوالقاسم بستی و کتاب المراتب»، *کتاب ماه دین*، سال چهارم، شماره دوم و سوم (مسلسل ۳۸-۳۹)، آذر -دی ۱۳۷۹، ص ۳-۹؛ همو، «ابوالقاسم بستی و کتاب منسوب به ابن بطریق»، *کتاب ماه دین*، مسلسل ۵۳-۵۴، اسفند ۱۳۸۰ - فروردین ۱۳۸۱، ص ۶۸؛ *Encyclopaedia Iranica*, "Bosti, Abu'l-Qasem," Vol.4, p.389, (by., W. Madelung).
در منابع زیدی متأخر عموماً ابوالقاسم بستی با ابوالقاسم هوسمی، که به استاد مشهور بوده، اشتباه شده است و مادلونگ به‌درستی در *دانشنامهٔ ایرانیکا* به این خطا اشاره کرده است. ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۱، ص ۵۴۲-۵۴۳) نیز متذکر شده است که نسبت دادن تدوین کتاب *جامع الزیادات* به او نادرست است و مؤلف کتاب *جامع الزیادات* ابن تال است.

۲ محمدتقی دانش پژوه، «دو مشیخه زیدی»، ص ۱۸۵.

۳ برخی از عالمان خراسانی متأثر از زیدیه بوده‌اند، نمونه‌ای مهم از این عالمان محدث حنفی، عبیدالله بن عبدالله حسکانی، است که آثار امامی و زیدیه را به طریق متصل به مؤلفان آن‌ها در روایت خود داشته است. برای تفصیل شرح‌حال او و آثار بنگرید به: محمدکاظم رحمتی، «حاکم حسکانی و تفاسیر کهن امامیه»، *کتاب ماه دین*، شماره ۶۳-۶۴ (دی و بهمن ۱۳۸۱)، ص ۸۵-۸۸. نام حاکم حسکانی همچنین در طریق روایت کتاب *المجموع الحدیثی و الفقهی* آمده و زید بن حسن بیهقی، استاد قاضی جعفر، کتاب را از طریق کنی به بیهقی از حسکانی و طریق وی به زیدیان کوفی نقل کرده است. طریق دیگر روایت کتاب نیز به روایت کنی از ابوالفوارس توران شاه جیلی از ابوعلی بن آموج از قاضی زید بن محمد کلاری از قاضی علی بن محمد خلیل از قاضی یوسف خطیب المؤید بالله از المؤید بالله و برادرش ابوطالب از ابوالعباس حسنی و طریق وی به نصر بن مزاحم از ابوخالد است.

۴ برای بحثی کوتاه از شرح‌حال و آثار حاکم جشمی بنگرید به: مسعود جلالی مقدم، «ابن کرامه»، دایرةالمعارف بزرگ ←

کهن‌ترین شرح‌حال حاکم جشمی در تاریخ بیهق (ص ۳۶۷-۳۶۹) ظهیر الدین علی بـن زیـد بیهقـی (متوفی ۵۶۵ق) نقل شده است. بیقهی در اشاره‌ای کوتاه در شرح‌حال حاکم جشمی نوشته است:

مولد و منشأ او قصبهٔ جشم بوده است، و او را در اصول و فقه تصانیف بسیار اسـت، چون *عیون المسائل* و *شرح العیون* و امثال این چون *تحکیم العقـول* و غیـر آن. و تفـسیر لطیف تصنیف ساخته است بیست مجلـد و در شُـروط تـصنیفی لطیـف دارد. تفقـه در مجلس قاضی ابومحمد الناصحی کرده است و با میرابوالفضل المیکـالی اخـتلاف داشـته است. و احادیث از امام ابوعبدالرحمان النیلـی و امـام ابوالحـسین عبـدالغافر بـن محمـد الفارسی روایت کند.

بیهقی در ادامه اشعاری در مدح حاکم جشمی نقل کرده است. وی، که نسبش به محمد بـن حنفیه می‌رسد، در رمضان ۴۱۳ق و در روستای جشم[۱] چشم به جهان گشود.[۲] احتمالاً پدر وی نیز از عالمان زیدی باشد و جشمی سال‌های نخستین تحصیل خود را در جشم و نزد پدر یـا برخـی از خویشاوندان خود گذارنده باشد. شهرت نیشابور و مرکزیت علمی آن شهر، که در آن روزگار مرکز علمی مهمی در جهان اسلام بود، باعث شد تا حاکم جشمی برای تحصیل به نیشابور سفر کنـد. در نیشابور وی جذب حلقهٔ درس ابوحامد احمد بن محمد بن اسحاق نجـاری نیـشابوری (متـوفی ۴۳۳ق) شد و نزد وی، که از عالمان برجستهٔ حنفی نیشابور و معتزلی و از شاگردان قاضی عبدالجبار بـود،

→ اسلامی، ج ۴، ص ۵۱۵-۵۱۸ که برخی خطاها و نادرستی‌های متداول دربارهٔ حاکم جشمی، همچون این مطلب که او از ابوعبدالرحمن سلمی (متوفی۴۱۲ ق) نقل حدیث کرده، در این منبع دیده می‌شود.

۱ ناآشنایی عالمان زیدی یمنی با شهرهای ایران باعث شده است تا برخی از آن‌ها در ضمن شرح‌حال حاکم جشمی، جـشم را قبیله‌ای ساکن در خراسان معرفی کنند. روستای جشم از قریه‌های مشهور خراسان و شهر بیهق بوده است. به نوشتهٔ بیهقـی (*تاریخ بیهق*، ص ۶۴) جشم در ربع نهم بیهق قرار داشته است و به فارسی ضبط آن با کسره جیم و ضم شین است و به عربی به ضم جیم و فتحه شین تلفظ می شود. روستای مشهور بروقن / بروغن نیز در همین ربع بوده است. برای شـرح‌حـال برخی دیگر از عالمان برجستهٔ جشم بنگرید به: ظهیر الدین بیهقی، *تـاریخ بیهـق*، ص ۳۰۲، ۳۴۹، ۳۶۴، ۴۱۱، ۴۲۱. علامـه حلی در کتاب *ایضاح الاشتباه*، تحقیق محمد الحسون (قم، ۱۴۱۵)، ص ۲۵۸ اطلاعاتی دربارهٔ ابن کرامه، کـه شـهرت حـاکم جشمی است، آورده و گفته که به خط صفی الدین محمد بن معد موسوی یافته که ابن کرامه مؤلف کتاب *جلاء الأبصار فـی متون الأخبار* و *رسالة إبلیس إلی المجبرة* بوده است. علامه حلی در تعلیقی بر این گفته اشاره کرده که خود *رسالة ابلیس* را دیده است. در متن لقب «المغربی» ذکر شده برای حاکم جشمی تصحیف «المعتزلی» است.

۲ دربارهٔ استاد جشمی، ابوعبدالرحمان نیلی، تصحیف نام وی به سلمی باعث شده است تا ابوعبدالرحمان سلمی (متـوفی ۴۱۲ق) استاد حاکم جشمی خوانده شود که این مطلب با توجه به تاریخ تولد حاکم جشمی در ۴۱۲ ق نادرست است. همچنـین در *جلاء الابصار* حاکم احادیثی را به نقل ابوعبدالرحمان نیلی نقل کرده است. برای شرح‌حال جشمی در منابع زیدی بنگرید بـه: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۴۰۳-۴۰۴؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۸۹۱-۸۹۵

کلام و اصول فقه را فرا گرفت.[1] همچنین نجاری از مهم‌ترین شیوخ حدیثی حاکم جشمی است و بیشتر روایات حاکم جشمی از اوست.[2] حاکم جشمی در نیشابور نزد عالمان دیگری چون ابوالحسن علی بن عبدالله نیشابوری (متوفی ۴۵۷ق)، که حاکم بعد از درگذشت نجاری به حلقهٔ درس او پیوست، تحصیلات خود را ادامه داد. ابوالحسن نیشابوری، از عالمان بیهقی، تحصیلات خود را نزد ابوطالب یحیی بن حسین هارونی (متوفی ۴۲۴ق)، از عالمان مشهور زیدی عصر خود، ادامه داد. در همین هنگام حاکم جشمی نزد فقیه حنفی مشهور و قاضی القضاة نیشابور، ابومحمد عبدالله بن حسین ناصحی (متوفی ۴۴۷ق)، نیز به تحصیل پرداخت. حاکم نزد او آثار مشهور حنفی چون کتاب *اصول* محمد بن حسن شیبانی و کتاب‌های دیگر *الجامع* و *الزیادات* و مطالبی در علم حساب را فراگرفت. حاکم جشمی از برخی دیگر عالمان زیدی، چون ابوالقاسم محمد بن احمد بن مهدی حسنی و ابوالبرکات هبه الله بن محمد حسنی، نیز سماع حدیث کرده است.[3]

به نوشتهٔ تمام منابعی که شرح‌حال حاکم را نقل کرده‌اند، وی در آغاز حنفی بوده و بعدها به زیدیه گرویده است. شاگردی او نزد عالمان حنفی نیشابور نیز نشان دهندهٔ تمایلات حنفی اوست. تأثیر جدی حاکم جشمی در انتقال میراث مکتب کلامی قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵ق) است که حاکم در عباراتی بلند در کتاب *شرح عیون المسائل* او را ستوده است.[4] مکتب کلامی که قاضی عبدالجبار نمایندهٔ آن بوده است به «بهشمیه» شهرت داشته است و حاکم جشمی تعصب خاصی بر نظام کلامی قاضی عبدالجبار داشته است. در ایام حیات حاکم، ابوالحسین محمد بن علی بن طیب بصری (متوفی ۴۳۶ق) انتقادات جدی بر نظام کلامی بهشمیه مطرح کرده بود. حاکم

۱ الحاکم الجشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۶۷، ۳۸۹-۳۹۰. همان‌گونه که حاکم جشمی بعدها به دلیل غلبهٔ حنفیان و شافعیان و کرامیان بر شهر مجبور به ترک نیشابور شد، نجاری نیز با مشکلات فراوانی روبه‌رو بوده است. عالم مشهور معتزلی ابورشید نیشابوری نیز در همین دوران در نیشابور زندگی می‌کرده که او نیز مجبور به ترک شهر و مهاجرت به ری شده است. الجشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۸۲.

۲ حاکم جشمی در کتاب *شرح عیون المسائل* خود، که به صورت نسخهٔ خطی باقی است، از این استاد خود نام برده و او را نخستین فرد از استادان خود از اهل عدل (معتزله) یاد کرده و به شاگردی خود نزد او اشاره کرده است. به نوشتهٔ حاکم جشمی، نجاری از شاگردان قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵ق) بوده و احتمالاً در ری، که عبدالجبار در آنجا سکونت داشته، نزد او تحصیل کرده است. حاکم در ادامهٔ سخن خود از نجاری به تبحر او در کلام معتزله، فقه حنفی، روایت حدیث، و تفسیر اشاره کرده است و زهد او را ستوده است. بنگرید به: عدنان زرزور، *الحاکم الجشمی*، ص ۷۶-۷۷.

۳ برای بحث از مشایخ دیگر حاکم جشمی بنگرید به زرزور، همان، ص ۷۹. مهم‌ترین منبعی که بر اساس آن می‌توانیم اطلاعات کامل‌تری از مشایخ حدیثی حاکم به دست آوریم امالی حاکم جشمی، *جلاء الابصار فی متون الاخبار*، است. اطلاعات منابع زیدی دربارهٔ مشایخ حاکم جشمی نیز بر اساس *امالی* اوست.

۴ الحاکم الجشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۶۵-۳۷۱.

جشمی در شرح‌حال ابوالحسین بصری به‌شدت بر او تاخته و وی را متهم به آمیختن فلسفه با کلام کرده و از انتقادات ابوالحسین بصری به تعالیم مشایخ بهشمیه به‌تندی خرده گرفته است.[۱] همان‌گونه که زرزور اشاره کرده است، اهمیت ویژهٔ حاکم جشمی و آثارش در وابستگی او به مکتب کلامی قاضی عبدالجبار است. حاکم در آثارش به نحوی دقیق به تلخیص و ارائه آرای قاضی عبدالجبار پرداخته و راز توجه زیدیان یمنی به آثار او نیز همین امر بوده است.[۲]

حاکم جشمی آثار فراوانی در حوزه‌های مختلف علوم به رشتهٔ تحریر درآورده است که بسیاری از آن‌ها هنوز به صورت خطی است. وی در زمینهٔ تفسیر قرآن اثری بلند به نام *التهذیب فی التفسیر* نگاشته که نسخه‌ای کهن از آن باقی مانده و اهمیت فراوان آن به دلیل نقل‌قول‌های فراوان از تفاسیر معتزلی است که در روزگار حاکم جشمی درست بوده، اما اکنون در اختیار ما نیست.[۳] حاکم همچنین اثر مختصری در تفسیر به نام *تنبیه الغافلین عن فضائل الطالبین* نگاشته که در آن به گردآوری آیات نازل‌شده در حق اهل‌بیت و تفسیر مختصر آن‌ها پرداخته است. وی در این کتاب، به ترتیب سوره‌های قرآن، آیات نازل شده در حق علی علیه السلام و اهل‌بیت را گردآورده است.[۴] دلیل نگارش چنین اثری به دست حاکم جشمی نظرات تند گروه کرامیه به اهل‌بیت بود که واکنش برخی از عالمان حنفی نیشابور را نیز برانگیخته بود، از جمله حاکم حسکانی که در چندین کتاب از جمله کتاب *شواهد التنزیل* به گردآوری آیات نازل‌شده در حق اهل‌بیت پرداخته بود.

---

۱ الحاکم الجشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۸۷.

۲ المهدی لدین الله احمد بن یحیی کتاب *القلائد* خود را بر اساس *شرح عیون المسائل* حاکم نگاشته است. بنگرید به: زرزور، *الحاکم الجشمی*، ص ۴۵۴.

۳ برای برخی از نسخه‌های کهن این کتاب بنگرید به: محمد علی حائری، *فهرست نسخه‌های عکسی کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی مد ظله العالی* (قم، ۱۳۶۹/۱۴۱۱ش)، ج ۱، ص ۴۳-۴۵، ۳۵۴-۳۵۶. از جملهٔ این تفاسیر می‌توان به *تفسیر ابوعلی جبائی*، *تفسیر ابوالقاسم بلخی* ، *تفسیر ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی* و *تفسیر ابوبکر اصم* اشاره کرد. برای تفصیل بیشتر بنگرید به عدنان زرزور، *الحاکم الجشمی*، ص ۱۶۱-۱۶۶. برای گزارشی از شیوهٔ تفسیر حاکم جشمی بنگرید به فصل سوم و چهارم کتاب عدنان زرزور، با عنوان‌های «منهج الحاکم فی تفسیر القرآن»، «طریقة الحاکم فی تفسیره و آراؤه فی علوم القرآن». زرزور بحثی درباره گفته مشهور تأثیرپذیری زمخشری از تفسیر *التهذیب* حاکم ارائه کرده و با ذکر شواهدی نشان داده است که این تأثیرگذاری نهایتاً در این حد بوده که زمخشری تفسیر حاکم را می‌شناخته است. بنگرید به : همو، *الحاکم الجشمی*، ص ۴۵۹-۴۸۲.

۴ جشمی در تألیف کتاب *تنبیه الغافلین* از کتابهای *امالی* ابوطالب هارونی (*تنبیة*، ص ۳۶، ۳۹، ۵۳)، که به‌کرات از آن نقل کرده، *امالی* ناصر اطروش (همان، ص ۵۶-۵۸، ۸۲، ۸۵ و موارد دیگر) و کتاب *نزهة الابصار* ابوالحسن علی بن مهدی طبری (همان، ص ۱۱۳-۱۱۵) نقل‌قول کرده است و شاید نقل‌هایی حاکم از این منابع به واسطه بوده باشد. کثرت موارد نقل‌قول از *امالی* ابوطالب هارونی این اندیشه را به ذهن متبادر می‌کند که کتاب *تنبیه الغافلین* گلچینی از *امالی* هارونی باشد، چنانکه دیگر نقل‌قول‌های جشمی در *امالی* هارونی نیز نقل شده است.

بیشترین تألیفات حاکم جشمی در حوزهٔ دانش کلام است که بعدها انتقال این آثار به یمن تأثیر مهمی در تحول کلام زیدیه نهاده است. وی کتاب مختصری به نام *عیون المسائل* نگاشته که در آن از مسائل کلامی به‌اختصار سخن گفته است. نسخه‌ای از این کتاب با عنوان *العیون فی الرد علی اهل البدع* در کتابخانهٔ آمبروزیانا شهر میلان باقی مانده است. در این کتاب، حاکم جشمی به اختصار از آرا و نظرات فرقه‌ها و مذاهب اسلامی در ده قسمت و هر قسمت مشتمل بر چند فصل سخن گفته است.[۱] وی بعدها این کتاب را با عنوان *شرح عیون المسائل* بسط بیشتری داده است. کتاب *شرح عیون المسائل*، که از مشهورترین آثار حاکم جشمی است، در هفت فصل تدوین شده است. وی در فصل اول از فرقه‌های خارج از اسلام و در فصل دوم از فرقه‌های اسلامی (اهل قبله) بحث کرده است. فصل سوم گزارش مفصلی است از معتزله و شرح‌حال عالمان معتزلی تا روزگار حاکم جشمی، که این بخش از کتاب وی منتشر شده است. چهار فصل آخر کتاب به ترتیب به بحث از مسائل کلامی توحید، عدل، جبر، نبوت ، ادله شرع اختصاص یافته است.

مشهورترین اثر حاکم جشمی درحوزهٔ حدیث کتاب *جلاء الابصار فی متون الاخبار* است که امالی‌ای از احادیث حاکم در مسجد جامع جشم است و در آن حاکم ضمن بیان احادیث نکات ادبی و تاریخی فراوانی را بیان کرده است.[۲] در این کتاب حاکم به نقد و بررسی احادیث جبری و همچنین بیان معنی درست احادیث از منظر یک معتزلی پرداخته است. احتمالاً حاکم جشمی در تدوین کتاب *امالی* خود از *امالی* قاضی عبدالجبار مشهور به *نظام الفوائد و تقریب المراد للرائد* تأثیر گرفته باشد، چرا که حاکم در بسیاری از فصول کتاب خود از آن تبعیت کرده است حاکم در زمینهٔ تاریخ نیز آثاری نگاشته است که از جمله آثار در دسترس او جنگی به نام *السفینه* است.[۳]

---

۱ تصویری از نسخهٔ کتابخانهٔ آمروزیانا در کتابخانهٔ آیت الله مرعشی در شهر قم یافت می‌شود. بنگرید به: محمد علی حائری، *فهرست نسخه‌های عکسی*، ج ۱، ص ۴۰۲-۴۰۳.

۲ برای گزارشی از کتاب *جلاء الابصار* بنگرید به: محمدکاظم رحمتی، «معرفی جلاء الابصار فی متون الاخبار (متنی حدیثی از میراث معتزله)»، *علوم حدیث*، سال ششم، شماره سوم (پائیز ۱۳۸۰)، ص ۱۰۳-۱۳۶. امالی *جلاء الابصار* در شصت مجلس تدوین شده و حاکم اولین مجلس را در مسجد جامع قصبهٔ جشم در سیزدهم رمضان ۴۷۸ق آغاز کرده و آخرین مجلس را بعد از بازگشت از سفر حج در ۴۸۱ ق به پایان رسانده است.

۳ برای گزارش مشروحی از کتاب *السفینه* حاکم بنگرید به: حسن انصاری قمی، «حاکم جشمی و کتاب السفینة الجامعة»، *کتاب ماه دین*، شماره ۹۱-۹۲ (اردیبهشت - خرداد ۱۳۸۴)، ص ۹۱-۹۴. برای بحثی عام از آثار حاکم جشمی بنگرید به: عدنان زرزور، *الحاکم الجشمی*، ص ۹۳-۱۱۳. قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام نیز آثار حاکم جشمی را نزد ابوجعفر دیلمی از فرزند حاکم سماع کرده و اجازهٔ روایت آن‌ها را اخذ کرده است. همچنین وی برخی از آثار حاکم را به روایت ابن وهاس در ثبت خود داشته است.

اثر مختصر *رسالة ابلیس الی اخوانه المجبره* (*رسالة ابلیس إلی اخوانه المناحیس*) یا *رساله الشیخ ابی مره* یکی از شاهکارهای حاکم جشمی است که در آن به زبان طنز به بیان مسائل کلامی فرقه‌های مختلف پرداخته است. در حقیقت، نظیری دیگر برای این رساله حاکم جشمی در سنت اسلامی نمی‌توان یافت. از دیگر آثار کلامی وی، که اکنون نسخه‌هایی از آن در دست است، می‌توان کتاب *التأثیر و المؤثر* و کتاب *تحکیم العقول فی تصحیح الاصول* را نام برد که اثر اخیر منتشر شده و از معدود آثار در دسترس زیدیان ایران در حوزهٔ دانش اصول فقه است. آثار حاکم جشمی به دلیل انتقال در یمن به سرعت میان زیدیان خراسان رواج یافت و محل مراجعه و تدریس شد. در این میان نقش شاگرد او ابوالحسن زید بن حسن بیهقی بروقنی (متوفی حدود ۵۴۵ق) بسیار با اهمیت است.

یکی از مهم‌ترین عالمان زیدی که در نشر و انتشار آثار حاکم جشمی نقش فراوانی ایفا کرده است ابوالحسین زید بن حسن بن علی بیهقی بروقنی (متوفی۵۴۵ق) است. وی نزد شاگردان حاکم جشمی شاگردی کرده است. از مهم‌ترین مشایخ وی ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر حسنی، نقیب استراباد، و علی بن محمد بن حسین بن سریجان، مؤلف کتاب *المحیط باصول الامامة*، را می‌توان نام برد.[۱] بیهقی در راه سفر به یمن در ۵۴۰ق، در شهر ری نزد احمد بن ابی الحسن کنی اجازهٔ روایت برخی از آثار زیدیه را اخذ کرده است. وی بعد از رواج مذهب مُطَّرفیه به دعوت شریف مکه، ابن وهاس، به یمن مهاجرت کرد[۲] و بخش عظیمی از میراث زیدیهٔ ایران، خاصه آثار حاکم جشمی، را با خود به یمن برد و در صعده در کنار قبر الهادی الی الحق به تدریس آن‌ها مشغول شد.[۳]

در شهر نیشابور نیز از حضور جماعتی زیدیه اطلاعات اندکی در دست است، هرچند به

---

۱ ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۵) از ابوعبدالله حسین بن محمد شاه سریجان (در متن شاه سرییحان) نام برده و گفته که از بزرگان (عیون) اصحاب المؤید بالله بوده است. وی احتمالاً پدر بزرگ مؤلف *کتاب المحیط* باشد.

۲ برای شرح‌حال ابن وهاس بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۹؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۷۷۴-۷۷۶.

۳ روابط فرهنگی میان زیدیان جبال و طبرستان با یمن و رفت‌وآمدهای دو طرفهٔ از زیدیان ایران و یمن در قرون سوم تا هفتم امری عادی بوده است. در قرن ششم، ابوالغمر عبدالله بن علی عَنسی از زیدیان یمنی به ایران سفر کرد و در لاهیجان به نزد عالم زیدی، ابوالحسین زید بن علی هوسمی، رسید و درربیع الاول سال ۵۰۰ق در خانهٔ وی اجازهٔ روایت کتاب *شرح التجرید* به قلم خود هوسمی را گرفت. وی همچنین از هوسمی، که طریق اتصال به روایت آثار الهادی و برادران هارونی را نیز داشت، اجازهٔ روایت آن آثار را نیز اخذ کرده است. بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیه الکبری*، ج ۲، ص ۶۱۶-۶۱۸. همچنین دربارهٔ مراودات فرهنگی میان زیدیان ایران و یمن بنگرید به: حسن انصاری قمی، «مجموعه طاووس یمانی: نماد حضور ایران در یمن»، *کتاب ماه دین*، شماره ۵۱-۵۲ (دی - بهمن ۱۳۸۰ش)، ص ۱۸-۳۱.

احتمال زیاد برخی از سادات ساکن در نیشابور زیدی بوده‌اند. یکی از شاگردان زیدی حاکم جشمی، که در نیشابور سکونت داشته، شخصی است به نام بدرالدین حسن بن علی حسینی جُوَینی (زنده در ۵۹۸ق) که در شرح‌حال مختصرش به ارتباط وی با حاکم جشمی اشاره شده و گزارشی از روایت برخی متون حدیثی، از جمله برخی آثار زیدی چون *امالی* احمد بن عیسی بن زید، به دست او به طریقش از مشایخ زیدیه اشاره شده است.[۱] اطلاعات بیشتر دربارهٔ جوینی در شرح‌حال برادرزاده وی، یحیی بن اسماعیل حسینی علوی نیشابوری جوینی، آمده است.[۲]

یحیی بن اسماعیل در نزد جوینی بسیاری از کتب زیدیه از جمله آثار حاکم جشمی همچون *جلاء الابصار*، *تنبیه الغافلین*، و *السفینه* را به سماع او از حاکم جشمی دریافت کرده است. وی در نیشابور و در محلهٔ مشهور شادیاخ مدرسه‌ای داشته است که در سال ۵۹۸ق و ۶۰۰ق چند تن از زیدیان ایرانی و یمنی نزد او برخی آثار از جمله *نهج البلاغه* را سماع کرده‌اند.

از شاگردان یحیی بن اسماعیل نام کسانی چون معین الدین احمد بن زید حاجی[۳]، عمرو بن جمیل نهدی، و احمد بن احمد بن حسن بیهقی بروقنی معلوم است.[۴] احتمالاً عالم زیدی، مرتضی بن

---

۱ نسب کامل وی چنین است: الحسن بن علی بن احمد بن محمد بن یحیی بن محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن عبدالله بن الحسن الافطس بن الحسن بن علی زین العابدین بن الحسین بن علی بن ابی طالب الحسینی الهاشمی العلوی معروف به جوینی. برای شرح‌حال مختصر او بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۶۵؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۰.

۲ شهاری در *طبقات الزیدیه الکبری* (ج ۳، ص ۱۲۰۹) نسب کامل او را چنین ذکر کرده است: یحیی بن اسماعیل بن علی بن احمد بن محمد بن یحیی بن محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن عبداللبه بن الحسن بن الحسن بن عمر الاشرف بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب الحسینی العلوی النیسابوری. ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۳، ص ۳۸۰) گفته که یحیی بن اسماعیل، علوی‌ای است که دعوت المنصور بالله را به علاءالدین، پادشاه خوارزم شاه، رسانده است. عمرو بن جمیل نزد یحیی بن اسماعیل در مدرسه‌اش، در محلهٔ شادیاخ نیشابور، کتاب‌های *جلاء الابصار فی تأویل الأخبار* حاکم جشمی، *امالی* السید الناطق بالحق، *صحیفه سجادیه*، *نهج البلاغة*، و *امالی سمان* را قرائت کرده و اجازهٔ روایت دریافت کرده است. برای بخشی از این اجازه بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۳۸۰-۳۸۲.

۳ برای شرح‌حال حاجی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۴ ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴) نام این فقیه را فرید الدین حسن بن مهدی فریومدی (در متن به خطا قریومدی) بیهقی زیدی آورده است. فریومد از ربع‌های مشور بیهق بوده (بیهقی، تاریخ بیهق، ص ۶۵) که گروهی از سادات نیشابور در آنجا سکنی گزیده بودند (بیهقی، *تاریخ بیهق*، ص ۹۴-۱۱۳). حاکم حسکانی نیز مدتی در آنجا سکومت داشته است (*تاریخ بیهق*، ص ۳۲۳). ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۲، ص ۲۹۶) از قول شعله نقل کرده که نام دیگر زید بن احمد بیهقی احمد بن احمد البروقنی بوده که در سال ۶۱۰ق به حوث آمده است. مشخص است که این نام‌ها، با توجه به تاریخ ورود این بیهقی به یمن، بر یک تن دلالت دارد و تعدد نام وی در منابع زیدی به خاطر نام‌های متفاوت خود بیهقی بوده است. ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۱، ص ۲۴۵) شرح‌حال این فقیه را در ذیل نام احمد بن احمد بن حسن بیهقی بروقنی نیز آورده است. برای شرح‌حال عمرو بن جمیل نهدی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۳۷۹-۳۸۲؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۸۴۰-۸۴۲.

سراهنگ بن محمد بن یحیی بن علی بن شراهنگ بن حمزه بن حسن بن علی مرعشی بن عبدالله بن محمد بن حسن بن حسین الاصغر بن علی زین العابدین بن الحسین بن علی بن ابی طالب الحسینی العلوی المرعشی، در نیشابور نزد معین الدین احمد بن زید کتاب *اعلام الروایه علی نهج البلاغه* از صدر الدین علی بن ناصر حسینی سرخسی[1] و کتاب *نهج البلاغه* را به طریق حاجی از یحیی بن اسماعیل جوینی سماع کرده است. مرتضی بن سراهنگ به یمن مهاجرت کرد و در آنجا با دختر المنصور بالله عبدالله بن حمزه ازدواج کرد. در یمن عالم نامور یمنی، حمید بن احمد مُحلّی، در ۶۳۸ق در کحلان از وی کتاب *اعلام الروایه* و *نهج البلاغه* را سماع کرد و احمد بن محمد اکوع مشهور به شعله (متوفی حدود ۶۴۰ق) نیز کتاب *أنساب الطالبیه* را نزد او خواند و اجازهٔ روایت تمام مسموعات وی را دریافت کرد.[2]

در همین دوران، اطلاعی از مهاجرت فقیهی زیدی به نام تاج الدین احمد بن احمد به یمن در دست است. نام او به صورت احمد بن حسن و زید بن احمد بیهقی بَروقَنی نیز آمده و از شاگردان یحیی بن اسماعیل بوده است. وی در رمضان ۶۰۰ق در محلهٔ مشهور شادیاخ نیشابور، که مدرسهٔ یحیی بن اسماعیل در آنجا قرار داشت، *نهج البلاغه*، *سفینه* حاکم جشمی، *صحاح* سته، و آثار دیگری را از استادش سماع کرده است. وی همچنین کتاب *الافاده فی تاریخ الائمة السادة* ابوطالب هارونی را از عالم زیدی شعیب بن داسیون سماع کرده و در یمن به طریق وی کتاب الافاده را روایت کرده است.[3] بعد از این تاریخ اطلاع خاصی دربارهٔ جماعت زیدیه در خراسان، که در

---

۱ برای شرح‌حال صدر الدین علی بن ناصر حسینی مؤلف کتاب *اعلام نهج البلاغه* بنگرید به: حسن انصاری قمی، «اخبار الدولة السلجوقیة»، *معارف*، دورهٔ هفدهم، شماره ۱ (فروردین - تیر ۱۳۷۹)، ص ۱۶۷-۱۷۲؛ همو، «فخر رازی و مکاتبه او با یکی از حکمای معاصر خود»، *معارف*، دورهٔ هجدهم، شماره ۳ (آذر- اسفند ۱۳۸۰)، ص ۱۰-۲۶؛ محمدکاظم رحمتی، «صدر الدین علی بن ناصر حسینی و نکاتی تازه دربارهٔ او»، *گرامی‌نامه استاد عطاردی* (تهران ۱۳۸۵)، ج ۲، ص ۶۸۱-۷۰۱.

۲ برای شرح‌حال مرتضی بن سراهنگ بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیه الکبری*، ج ۲، ص ۱۱۱۶-۱۱۱۷. برای شرح‌حال شُعله بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۴۵۴-۴۵۵. نسخه‌ای کهن از کتاب *نهج‌البلاغه* با تاریخ کتابت ۶۳۵ق و نسخه‌ای از کتاب *أعلام نهج البلاغة* با تاریخ کتابت ۶۲۲ق به دست فردی به نام منصور بن مسعود بن عباس بن ابی عمر در کتابخانه عبدالرحمن شایم در هجرة فللة در دست است. بنگرید به: وجیه، *مصادر التراث*، ج ۲، ص ۷۰-۷۱، ۸۲.

۳ مرتضی بن سراهنگ مرعشی همچنین متذکر شده که بیهقی از شاگردان صدر الدین علی بن ناصر حسینی نیز بوده است و تاریخ رسیدن وی به یمن را سال ۶۱۰ق در زمان المنصور بالله ذکر کرده و گفته که بیهقی از عراق به حوث آمده است. بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج ۱، ص ۱۰۴. در آغاز نسخهٔ *التنبیه الغافلین* حاکم جشمی که در یمن چاپ شده است (ص ۲۶-۲۷) نام بیهقی آمده که کتاب *التنبیه* را به روایت استادش یحیی بن اسماعیل از جوینی از حاکم روایت کرده است.

معرض تاخت و تاز غُزان و بعدها مغولان قرار گرفت، در دست نیست.

تعامل فرهنگی زیدیه با امامیه و اسماعیلیه

وضعیت استقرار سیاسی زیدیه در نواحی شمالی ایران و مجاورت آن‌ها با جماعت‌های قدرتمند امامی و اسماعیلی به نوعی تعامل میان این سه جریان منتهی شده است، هرچند نحوهٔ تعامل زیدیه با این دو جریان متفاوت است. در حالی که منازعات میان امامیه و زیدیه اساساً حالت نوشتاری دارد، روابط میان اسماعیلیه و زیدیه حالت خصمانه‌ای داشته و تنی چند از امامان و رهبران زیدی به دست فدائیان اسماعیلی به قتل رسیده‌اند، البته مجادلات مکتوب نیز میان اسماعیلیه و زیدیه در جریان بوده است. در این بخش نخست روابط زیدیه با امامیه و سپس روابط زیدیه با اسماعیلیه را با تکیه بر روابط این جریان‌ها با زیدیهٔ ایران بررسی می‌کنیم.

از اواخر قرن دوم با مشخص‌ترشدن تفاوت‌های فرق مختلف امامیه، گروه زیدیه آرام آرام تدوین عقاید خود را آغاز کرد و عالمان زیدی عراق، خاصه شهر کوفه، متأثر از جریان کلامی معتزله از سلف خود، که آرای کلامی آن‌ها جز در مواردی و آن هم در مسئلهٔ امامت تفاوتی نداشت و همچون دیگر محافل اهل حدیث در کوفه آراء تشبیهی و جبری داشت، فاصله گرفت. آن در کنار تدوین آرای کلامی -فقهی و تفسیری خود با مبانی کلامی جدید، آثاری در نقد امامیه تألیف کرده‌اند.[۱] کهن‌ترین این آثار *الرد علی الرافضة* و *الرد علی الروافض من اهل الغلو* منسوب به عالم نامور زیدی، قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶ق)، است؛ هرچند در انتساب این رساله‌ها به قاسم بن ابراهیم تردید جدی وجود دارد و دست‌کم *رسالة الرد علی الروافض من اهل الغلو* تألیف یکی از زیدیان کوفه معاصر با امام هادی علیه السلام است. این رساله به دلیل نکاتی که در باب

---

۱ عموماً در منابع این تغییر نگرش را به واسطهٔ نفوذ معتزله در میان زیدیه دانسته‌اند، نظری که در منابع کهن نیز به کرات به آن اشاره شده است. مادلونگ در تک‌نگاری خود در باب قاسم بن ابراهیم نیز همین نظر را ابراز کرده است. بنگرید به:
W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*, pp.97, 106, 110-14, 118-19, 153.
مادلونگ بعدها این نظر را در دو مقالهٔ جداگانه بسط داده است و مدعی آن شده است که قاسم بن ابراهیم چندان متأثر از معتزله نبوده و کلامی مسیحی را در تغییر اندیشه وی، خاصه زمانی که قاسم بن ابراهیم در مصر اقامت داشته، مؤثر دانسته است، هرچند در این ادعا تردید جدی وجود دارد. بنگرید به:
Madelung,"Imam al-Qasim ibn Ibrahim and Mutazilism," in: Ulla Ehrensvärd and Christopher Toll, eds., *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday* (Stockholm ,1989), pp.39-48; idem, "al-Qasim ibn Ibrahim and Christian Theology," *ARAM*, 3 (1991), pp.35-44.

مجادلات امامیه و زیدیه در آن آمده و همچنین قدمت آن اهمیت فراوانی دارد.[۱]

پیش از تشکیل حکومت علویان در طبرستان، شهر ری یکی از مهم‌ترین مراکزی بود که علویان و زیدیان در آنجا اقامت داشتند. در دورهٔ آل بویه نیز با حمایت‌های بی‌دریغ صاحب بن عَبّاد (متوفی ۳۸۵ق)، که مشهور است گرایشی زیدی داشته، جامعهٔ زیدیان ری تقویت شد. پیش از صاحب بن عباد و در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم، شخصیتی برجسته از زیدیان عراق به نام ابوزید عیسی بن محمد علوی در ری سکونت گزید. ابوزید، که در عراق و شهر کوفه به دنیا آمده بود، بعد از آنکه نزد مشایخ کوفه چون ابوجعفر محمد بن منصور مرادی و جعفر بن عبدالله محمدی شاگردی کرد به ری مهاجرت کرد و در آنجا سکنی گزید. ابونصر بخاری از او به عالم و کبیر زیدیان ری یاد کرده و به تبحر او در دانش کلام اشاره کرده است. شهرت ابوزید علوی تا بدان حد بود که ابوالعباس حسنی برای دیدن وی در سال ۳۲۲ق به ری سفر کرده است و او را عالم و بزرگ زیدیهٔ ری توصیف کرده است.[۲] ابوزید در ۳۲۶ق درگذشت.

عمدهٔ شهرت ابوزید علوی به سبب نگارش کتابی به نام *الاشهاد* است که تنها آگاهی ما از این کتاب نقل‌قول‌هایی است که ابن قبه (متوفی پیش از ۳۱۹ق) عالم و متکلم امامی شهر ری، بر کتاب او با عنوان *نقض کتاب الاشهاد* نگاشته است. ابوزید علوی، که در دوران حساس غیبت صغری زندگی می‌کرده، همگام با زیدیان عراق، که درآن دوران زمینه‌های مناسب‌تری برای نقد اندیشه‌های امامیه یافته بودند، کتاب خود را به رشتهٔ تحریر درآورد.[۳]

---

۱ دربارهٔ مناسبات میان زیدیه وامامیه همچنین بنگرید به: حسن انصاری قمی، «ادبیات امامت نگاری زیدیان و جدل ضد معتزلی و ضد امامی»،

http://ansari.kateban.com/entry1578.html.

عالمان امامی متأخر به‌ندرت به نقد و بررسی عقاید زیدیه پرداخته‌اند. نمونه‌ای متاخر از سنت امامی در نقد زیدیه به نام *کواکب المضیة فی حجج الامامیة علی إخوانهم من الفرقة الزیدیة* نوشتهٔ عالمی به نام شیخ محمدجواد شیرازی که نسخه‌ای از کتاب وی به شماره ۹۱ گلازر در کتابخانهٔ دولتی برلین و نسخهٔ دیگری از این کتاب را آقابزرگ طهرانی در *الذریعة* (ج ۱۸، ص ۱۸۱) معرفی کرده است. دربارهٔ اثر مذکور بنگرید به: حسن انصاری، «معرفی نسخهٔ شمارهٔ ۹۱ مجموعه گلازر کتابخانه دولتی برلین» منتشر شده در سایت کاتبان:

http://ansari.kateban.com/entry1641.html.

۲ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۳۰. ابن ابی الرجال (*مطلع البدور*، ج ۳، ص ۴۱۸) در عبارتی کوتاه و به نقل از ابن عنبه شرح‌حال ابوزید را آورده است.

۳ دربارهٔ هویت ابوزید علوی ر. ک: حسن انصاری قمی، «ابوزید علوی و کتاب او در رد بر امامیه»، *معارف*، فروردین - تیر ۱۳۷۹، ص ۱۲۹-۱۲۵. در مورد کتاب *الاشهاد* ر. ک: حسین مدرسی، *مکتب در فرآیند تکامل*، ص ۲۳۶-۲۰۳. این بخش‌ها از کتاب *کمال الدین*، ج ۱، ص ۹۳-۱۲۶ نقل شده است.

دو نسل بعد، برادران هارونی، که از امامیه به زیدیه گرویده بودند، این مجادلات را ادامه دادند. ابوالحسین هارونی خود نقد جداگانه‌ای بر کتاب ابن قبه در امامت نگاشت و ابوطالب هارونی کتابی به نام *الدعامه فی تثبیت الامامه* را به رشته تحریر درآورد. از کتاب ابوالحسین هارونی، به جز چند بند که در آثار دیگر زیدیه باقی مانده، اطلاعی در دست نیست، اما کتاب *الدعامه* به همراه شرح مفصلی بر آن با عنوان *المحیط باصول الامامه* باقی مانده است.

از کتاب *الدعامة فی تثبیت الامامة* در برخی منابع یاد شده و عبارت‌هایی از آن نیز نقل شده است. ابوسعید بن نَشوان حِمیری (متوفی ۵۷۳ ق) در کتاب *الحورالعین* دو نقل‌قول از کتاب *الدعامه* آورده است.[۱] این عبارت در نقد دیدگاه امامیه در باب امامت و فضلیت زید بن علی است. دیگر عالم زیدی، احمد بن یحیی مشهور به ابن المرتضی (متوفی ۸۴۰ ق) نیز، با نقل عبارتی از کتاب *الدعامه* و با تصریح به نگارش آن به دست ابوطالب هارونی، دومین عالم زیدی است که نقلی از این کتاب آورده است.[۲] با این حال، متن کتاب با نام نادرست *نصرة مذاهب الزیدیة و الزیدیة* و با انتساب نادرست به صاحب بن عباد منتشر شده است.[۳]

کتاب *الدعامة* از چند جهت اثری مهم است. نخست، به سبب برخی اشارات به دیدگاه‌های سیاسی شیعه در آن دوران و ایراداتی در باب غیبت.[۴] نکتهٔ جالب توجه آن است که برخی از این ایرادات با آنچه شیخ صدوق در *کمال‌الدین* آورده و به آن‌ها پاسخ گفته یکی است. آیا هارونی این ایرادات را بیان کرده یا فرد دیگری این شبهات را آورده است؟ این را می‌دانیم که کتاب *الدعامة فی تثبیت الامامة* قبل از سال ۳۸۵ ق و در زمان حیات صاحب بن عباد نوشته شده است. دلیل بر این

---

۱ ابوسعید بن نشوان الحمیری، *الحور العین*، تحقیق کمال مصطفی (افست طهران، ۱۹۷۲م)، ص ۱۸۷-۱۸۵، ۲۵۳.

۲ ابن‌المرتضی، *کتاب المنیة والأمل فی شرح الملل والنحل*، تحقیق محمد جواد مشکور (بیروت: ۱۹۸۸م)، ص ۹۴-۹۵. خضیری (*قیام الدولة الزیدیة فی الیمن*، ص ۱۳-۱۴، ۱۸۲) به‌خطا کتاب *الدعامة* را به ابوالحسین احمد بن حسین هارونی نسبت داده است.

۳ نکتهٔ جالب توجه آن است که این عبارت‌ها در کتاب *نصرة المذاهب الزیدیة* که با انتساب به صاحب بن عباد و به کوشش محقق عراقی ناجی حسن به چاپ رسیده به چشم می‌خورد و این خود دلیلی بر عدم انتساب این کتاب به صاحب بن عباد است. ناجی حسن نیز به تشابه این عبارت‌ها با نقل‌هایی که مؤلف *الحورالعین* آورده اشاره کرده، اما توضیحی دربارهٔ علت این تشابه‌ها نداده است. با توجه به این دلایل و وجود نسخه‌های خطی کتاب *الدعامة*، تردیدی در انتساب این کتاب به ابوطالب هارونی باقی نمی‌ماند. این نکته با توجه به از بین رفتن اغلب این منابع ارزش بیشتری می‌یابد.

۴ در باب اندیشهٔ سیاسی شیعه می‌نویسد: «...والمشهور من مذهب القوم (یعنی امامیه) أن کل رأیة تدفع قبل رایة قاعدهم الذی یسمونه قائماً، رایة ضلالة و أن کل من أقام الدعوة و شهر السیف داعیاً الی طاعة نفسه، و زعم أنه أمام مفترض الطاعة علی الخلق أجمعین علی الشرائط التی یذهب إلیه الزیدیة، فأیسر حکمه أن یکون ضالاً». *نصرة مذاهب الزیدیة*، ص ۱۶۷. در باب ایرادات بر مسئلهٔ غیبت ر.ک: همان، ص ۱۶۳ به بعد.

گفته، کلام هارونی در آغاز *کتاب الدعامه* است. هارونی در آغاز خطبهٔ کتاب نوشته است:

> سألتکم اعزکم الله إملاء کتاب فی نصرة مذاهب الزیدیة فی الامامة علی إیجاز و اختصار، فأجبتم إلی ذلک، علماً منی بأن أصول هذاالباب و إن کانت مذکورة فی‌الکتب فهی منتشرة فیها و کثیر منها یحتاج إلی تلخیص و تهذیب، متی جمعت أطرافها و هذبت بالنکت التی أفادتها مجالس الصاحب، کافی الکفاة و عمادالاسلام والمسلمین، أدام‌الله علوه و عند مسائلتنا إیاه بیان نصرة هذه المذاهب عظم الانتفاع بذلک....[۱]

براساس تصریح هارونی بر این که مطالب بیان‌شده در این کتاب به‌تفصیل در کتاب‌های دیگر عالمان زیدی آمده است، این احتمال نیز می‌رود که وی مطالب خود را در نقد دیدگاه امامیه در باب غیبت از کتاب *الاشهاد* ابوزید علوی برگرفته باشد. هرچند اگر تألیف کتاب *کمال‌الدین* میان سال‌های ۳۵۵ تا ۳۶۷ ق باشد، ابوطالب هارونی خود می‌تواند شخصی باشد که شیخ صدوق آرای وی را بدون تصریح به نامش نقل کرده است. *کتاب الدعامة* در سنت زیدیان یمنی، سوای آنکه به واسطهٔ نسخه‌های خطی فراوانش شناخته شده است، به دلیل شرح مفصل نوشته‌شده بر آن، با عنوان *المحیط باصول الامامة* نوشتهٔ ابوالحسین علی بن حسین مشهور به سیاه سریجان، نیز شهرت دارد.

در متون شرح‌حال‌نگاری زیدیه مطالب چندانی در باب شرح‌حال این عالم زیدی نیامده است و غالباً آنچه در شرح‌حال وی گفته شده برگرفته از کتاب اوست. احمد بن صالح بن ابی رجال (۱۰۲۹-۱۰۹۲ق) در کتاب ارزشمند *مطلع البدور و مجمع البحور فی تراجم رجال الزیدیة* اشارات اندکی به شرح‌حال پدر وی آورده و از او چنین یاد کرده است:

> الحسین بن محمد سیاه سریجان[۲]، العلامة الفاضل شیخ العراق ابوعبدالله الحسین بن محمد سیاه سریجان رحمه الله کان من کبار العلماء الاخیار الصالحین محققا من عیون اصحاب المؤید بالله احمد بن الحسین الهارونی رضی الله عنهم.[۳]

---

۱ *نصرة مذاهب الزیدیة*، تحقیق ناجی حسن (بیروت : الدار المتحدة للنشر ۱۹۸۱)، ص ۲۳. در مورد نسخه‌های خطی کتاب *الدعامة فی تثبیت الامامة* با همین آغاز متن چاپی برای مثال ر.ک: عبدالتواب احمد علی المشرقی و محمد صالح یحیی القاضی، *طاووس یمانی* (قم، ۱۴۲۱)، ص ۴۲۷ ؛ احمد عبدالرزاق الرقیحی، عبدالله محمد الحبشی و علی وهاب الآنسی، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء* (صنعاء ، ۱۹۸۴ م)، ج ۲ ص ۶۱۸.

۲ در تمام موارد مصحح کتاب *مطلع البدور* این لقب را به شاه سربیحان تصحیح کرده است. استاد ارجمند حجت الاسلام و المسلمین سید محمدرضا جلالی حسینی معتقد است که این لقب می‌تواند شاه سربیجان باشد.

۳ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور و مجمع البحور*، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۴.

همو در شرح‌حال فرزند وی یعنی ابوالحسین علی صاحب کتاب *المحیط* به‌اختصار نوشته است:

علی بن الحسین المعروف سیاه سریجان، العلامة الکبیر رئیس العراق، حجة الزیدیة ابوالحسین علی بن الحسین بن محمد سیاه سریجان. هو صاحب *المحیط بالامامة*، و هو کتاب حافل فی مجلدین ضخمین او اکثر علی مذهب الزیدیة، کثرهم الله تعالی، جمعه الشیخ ابوالحسین المذکور، و هو کشرح *لکتاب الدعامة* للامام ابی طالب و ان کان علی غیر ترتیبه و قراه علیه العلامة زید بن الحسن البیهقی قراءة فهم و ضبط، هکذا حققه القاضی احمد بن سعد الدین (المسوری). و العلامة صاحب *المحیط* ممن قرا علی ابی الحسن علی بن ابی طالب الملقب بالمستعین.[1]

تمام مطالبی که در آثار زیدیه در شرح‌حال ابوالحسین آمده محدود به همین مطالب است که گاه برخی با نقل عباراتی از صفحهٔ عنوان نسخهٔ کتاب او آن را بسط بیشتری داده‌اند. همچنین ابن ابی الرجال نقل کرده که وی شاگرد ابوالحسین زید بن اسماعیل حسنی از شاگردان ابوالعباس حسنی بوده است.[2] اطلاعات بیشتر دربارهٔ شرح‌حال وی را می‌توان از طریق کتابش به دست آورد. ابوالحسین علی در کتاب *المحیط* به نام دو تن از مشایخ خود اشاره کرده است. نخست، پدرش، حسین بن محمد، که به طریق او روایاتی از ابویعلی حمزة ابن ابی سلیمان علوی نقل کرده که پدرش آن‌ها از ابویعلی در قزوین سماع کرده است. در دو مورد نیز از علی ابن ابی طالب ابن قاسم حسنی، مشهور به المستعین بالله، حدیث نقل کرده است که ظاهراً اشارهٔ ابن ابی رجال به روایت ابوالحسین از این فرد مبتنی بر همین مطالب کتاب *المحیط* باشد. به جز این مطالب نکته‌ای دیگر از شرح‌حال وی نمی‌دانیم.[3]

---

۱ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۲۳۰ - ۲۳۱. احمد بن سعد الدین مسوری (۱۰۰۷-۱۰۷۹) شخصیت مهمی در تصحیح و انتقال میراث زیدیه در قرن یازدهم است. برای شرح‌حال وی بنگرید به : ابن ابی الرجال، همان، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۱۴.

۲ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۲۹۶. در این نقل همچنین اشاره شده که ابوالحسن علی بن ابی طالب احمد بن قاسم حسنی مشهور به المستعین بالله نیز شاگرد ابوالحسین زید بن اسماعیل بوده است.

۳ المستعین بالله علی بن ابی طالب احمد بن قاسم بن احمد بن جعفر بن عبید الله بن محمد بن عبدالرحمان شجری از شاگردان ابوطالب هارونی است. ابن طباطبا او را به فضل و علم ستوده و گفته که فردی ماهر در نسب بوده و او را نقیب طبرستان خوانده است. دربارهٔ تاریخ وفات او، ازورقانی از سال ۴۷۲ق سخن گفته است. برای شرح‌حال وی بنگرید به: ازورقانی، *الفخری فی النسب*، ص ۱۵۱ که از قیام او در دیلم سخن گفته است؛ ابراهیم بن القاسم بن الامام المؤید بالله الشهاری، *طبقات الزیدیة‌الکبری*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه (عمان- صنعاء ۲۰۰۱/۱۴۲۱)، ج ۲، ص ۶۹۵-۶۹۷ برای بحثی از منابع امامی در اختیار مؤلف *المحیط* بنگرید به: حسن انصاری قمی، «زیدیه و منابع مکتوب امامیه»، ←

با وجود مشاجرات کلامی میان امامیه و زیدیه، که از آن سخن گفته شد، نکتهٔ جالب توجه حفظ بخشی از میراث‌های کهن شیعه در سنت زیدیه است. در حقیقت، به دلیل زبان مشترک علمی و حتی برخی اشتراکات و تمایلات کلامی تا حد زیادی همانند، بخشی از سنت شیعه در میان زیدیه راه یافته و در مواردی حتی بعضی از میراث امامیه فقط در سنت زیدیه حفظ شده و اکنون در دسترس ما قرار دارد. نمونه‌ای از این دست کتاب تفسیری به نام *البلغة* یا *البلغة لمن لا یحضره المفسر فی تفسیر القرآن* از عالم امامی به نام ابوالعباس احمد بن حسن بن علی فلکی طوسی مفسر است که نکات اندکی دربارهٔ او می‌دانیم و بر اساس آن‌ها می‌توان از حیات وی در اواخر قرن چهارم هجری سخن گفت. اکنون نسخه‌های کهنی از تفسیر او در کتابخانهٔ عمومی و خصوص یمن یافت می شود و این اثر حتی در قرن هفتم بخشی از سنت آموزشی بوده در میان زیدیان یمنی تدریس می‌شده است.[1] عبدالله بن احمد شرفی (متوفی ۱۰۶۲ق) در تفسیر خود، *المصابیح الساطعة الانوار*، چندین مورد از این تفسیر را نقل‌قول کرده است.[2]

نمونه‌ای دیگر از توجه عالمان زیدی به برخی مواریث کهن امامیه برخی آثار کهن امامی در حوزه فضائل‌نگاری است. کتاب *اقرار الصحابة بفضل امام الهدی و القرابه* از ابوالقاسم محمد بن جعفر بن علی بن جعفر مشهدی حائری از عالمان امامی قرن ششم از این دست آثار است. وی به دلیل اقامت در مشهد امام حسین علیه السلام در کربلا به مشهدی حائری شهرت دارد و نباید گمان کرد شهرت مشهدی او به معنی مشهد الرضا علیه السلام است. تنها کتاب در دسترس او در

→ *علوم حدیث*، سال ششم، شماره دوم (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۱۵۵-۱۶۱. همان‌گونه که انصاری اشاره کرده است، آثار سیاه سربیجان از منابع مهم المنصور بالله در نگارش کتاب *العقد الثمین فی أحکام الأئمة الهادین و رد شبه الرافضة الغالین* (تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه، مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، صنعاء، ۲۰۰۱/۱۴۲۱) بوده است. همچنین عبدالله بن حمزه در دیگر اثر خود یعنی *شرح الرسالة الناصحة* (ج ۱، ص ۲۷۳-۳۰۶) به نقد نظرات کلامی امامیه در باب امامت پرداخته است. برای گزارش تفصیلی از کتاب المحیط بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «روابط زیدیه و امامیه با تکیه بر کتاب المحیط باصول الامامة»، *جشن‌نامه دکتر محسن جهانگیری*، به اهتمام محمد رئیس زاده، فاطمه مینائی و سید احمد هاشمی (تهران: نشر کتاب هرمس، ۱۳۸۶ش)، ص ۲۳۵-۲۷۶.

۱ حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «سنت آموزشی دینی میان زیدیان یمنی»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۵ (بهار ۱۳۹۱)، ص ۹۵۴، ۹۶۴، ۹۷۳.

۲ برای نسخه‌های مختلف این تفسیر و بحثی دربارهٔ خود طوسی بنگرید به: حسن انصاری، «تبیانی پیش از تبیان: تفسیری شیعی و ناشناخته از یک دانشمند طوس»، *بررسیهای تاریخی در حوزه اسلام و تشیع*، ص ۴۸۳-۴۹۲؛ عبدالسلام بن عباس الوجیه، *مصادر التراث*، ج ۲، ص ۶۰۴ تفسیر شرفی، مشتمل بر بخش اعظمی از سنت تفسیری زیدیه است که با این مشخصات منتشر شده است: عبدالله بن احمد بن ابراهیم الشرفی، *المصابیح الساطعة الأنوار تفسیر أهل البیت علیهم السلام*، تحقیق محمد قاسم الهاشمی و عبدالسلام عباس الوجیه (صعده: مکتبة التراث الإسلامی، ۱۹۹۸/۱۴۱۸).

سنت شیعی کتاب *المزار* است و از اثر اخیر وی، یعنی کتاب *اقرار الصحابة* نشانی در سنت امامیه در دست نیست. وی در این اثر به نقل احادیثی در فضایل امیرالمؤمنین به نقل از صحابه پرداخته است. تنها نسخهٔ شناخته شدهٔ از کتاب *اقرار الصحابة* در یمن باقی مانده است.[1]

مناسبات زیدیه با اسماعیلیه از همان زمان تشکیل حکومت زیدیه در یمن، به دلیل نفوذ و قدرت فراوان اسماعیلیه در یمن، بسیار خصمانه بوده است. در حقیقت، اسماعیلیهٔ یمن یکی از مهم‌ترین مشکلات الهادی و جانشینان آن‌ها بوده‌اند. در ایران نیز با قدرت‌گیری اسماعیلیه در قلعه‌های الموت و نواحی مجاور آن به سرعت جامعه‌ای قدرتمند از اسماعیلیه پدید آمد که به‌سرعت با زیدیه درگیر شد. احتمالاً کهن‌ترین ردیه بر اسماعیلیه از سوی زیدیه ایران نگاشته‌ای از ابوزید علوی باشد، که پیش‌تر از مجادلهٔ او با امامیه سخن رفت. متأسفانه از این ردیه اثری باقی نمانده، اما با توجه به نقل‌قولهای ردیه‌های بعدی زیدیه بر اسماعیلیه تا حدی می‌توان از محتوای آن آگاهی یافت.[2]

با وجود چنین منازعاتی، فقه اسماعیلیه مبتنی بر فقه امامیه و زیدیه است. بر اساس بخش موجود کتاب *الایضاح* قاضی نعمان بن محمد (متوفی ۳۶۳ق) می‌توان این منابع را نیز تا حدی شناسایی کرد؛ مجموعه‌ای از متون زیدیه به روایت ابوعبدالله محمد بن سلام بن سیار کوفی در اختیار قاضی نعمان بوده و در تألیف کتاب *الایضاح* از آن‌ها بهره گرفته است. کتاب *الایضاح* اساسی برای تألیف دیگر آثار فقهی قاضی نعمان مغربی، قاضی القضاة فاطمیان، بوده است.

علاوه بر نگاشتهٔ ابوزید علوی، ردیهٔ باقی‌مانده از ابوالقاسم بستی و اشارات پراکندهٔ ابوالحسین هارونی در نقد اسماعیلیه مهم‌ترین شواهد منازعهٔ میان این دو است. ابوالحسین هارونی در آغاز

---

۱ حسن انصاری، «کتابی تازه یاب از ابن المشهدی»، *بررسیهای تاریخی در حوزه اسلام و تشیع*، ص۶۲۹-۶۴۱ از جمله دیگر میراث مشترک امامی متداول در سنت زیدیه، *صحیفة الرضا* است که نسخه‌های خطی فراوانی از آن در سنت زیدی نیز یافت می‌شود. همچنین کتاب *العمدة فی عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار علی بن أبی طالب وصی المختار* نوشتهٔ ابوالحسین یحیی بن حسن بن حسین بن بطریق اسدی (متوفی ۶۰۰) حلی از عالمان امامی نیز از آثار بسیار مورد توجه در میان زیدیان یمنی بوده است. کتاب را علی بن محمد بن حامد صنعانی (متوفی پس از ۵۹۶ق) در حلب از خود ابن بطریق سماع کرده و نسخهٔ سماع‌کردهٔ خود را به یمن برده است و کتاب اخیر در میان زیدیه تداول گسترده‌ای داشته است. بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۵۲۳-۱۵۲۷.

۲ متن کتاب *الایضاح* به کوشش نگارنده با این مشخصات منتشر شده است: القاضی أبوحنیفة النعمان بن محمد المغربی التمیمی، *الإیضاح*، تقدیم و إعداد محمد کاظم رحمتی (بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۸/۲۰۰۷). مادلونگ برای نخستین‌بار در خصوص اهمیت متون زیدیه در تدوین فقه اسماعیلیه بحث کرده است. بنگرید به:
Wilferd Madelung, "Some notes on non-Isma'ili Shiism in the Maghrib," *Studia Islamica* 44 (1976) pp.87-97; idem, "The sources of Isma'ili law," *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1976) pp.29-40.

کتاب *اثبات نبوة النبی* بحثی کوتاه دربارهٔ اسماعیلیه، که از آن‌ها به باطنیه یاد کرده، آورده است. وی در این بخش نوشتار خود به‌شدت بر اسماعیلیه خرده گرفته و آن‌ها را خارج از اسلام یاد کرده و همچون نویسندگان اهل‌سنت بر اباحی‌گری اسماعیلیه تاکید فراوان کرده است. هارونی اشاراتی نیز به تأویل‌های اسماعیلیان، که یکی از مهم‌ترین ایرادهای مخالفان آن‌ها به ایشان بوده، آورده است، همچون عقیده به اینکه معنی قیامت قیام محمد بن اسماعیل بن جعفر و خروج اوست. هارونی از نگاشتهٔ مشهور *البلاغ السابع* یا *البلاغ الاکبر و الناموس الاعظم*، که رساله‌ای جعلی اما متداول در آن عصر برای بدنام‌کردن اسماعیلیان بوده، یاد کرده و خوانندگان را به خواندن این رسالهٔ ضد-اسماعیلی، که در قرون پنجم و ششم شهرت فراوانی یافته بود، ارجاع می‌دهد.[۱]

نگاشته‌های ابوالحسین هارونی مورد توجه عالم اسماعیلی معاصر او حجه العراقین حمید الدین کرمانی (متوفی ۴۱۱ق) بوده است. کرمانی در کتاب *المصابیح*، که در اثبات امامت حاکم بامرالله نگاشته، اشاره‌ای به هارونی نیز کرده و از اقامت وی در هوسم سخن گفته است، اما کرمانی در رسالهٔ دیگر خود به نام *الکافیة فی الرد علی الهارونی* با تفصیل بیشتری دربارهٔ نظرگاه هارونی در خصوص اسماعیلیه بحث کرده است. آنچه موجب نگارش *رسالة الکافیه به قلم* کرمانی شده بود پرسش‌های فردی اسماعیلی از کرمانی بود که استفتائاتی از هارونی دربارهٔ اسماعیلیه را برای کرمانی فرستاده بود.

مهم‌ترین مطلبی که هارونی در ضمن پاسخ به پرسش‌ها مطرح کرده رد ادعای نسب سیادت فاطمیان و رساندن نسب آن‌ها به عبدالله بن میمون قداح است، مطلبی که نویسندگان رسمی بغداد و مخالف اسماعیلی تفصیل آن را از رسالهٔ ابن رزام کوفی در اثر خود با عنوان *الرد علی الاسماعیلیه* اخذ کرده بودند. کرمانی در پاسخ به این مسئله پرسش‌کننده را به مطالبی دربارهٔ درستی نسب حاکم بامر الله در دو کتاب دیگر خود، یعنی *المصابیح* و *تنبیه الهادی و المستهدی*، ارجاع می‌دهد و به‌اختصار در اشاره به درستی نسب حاکم می‌گوید که نسب علوی حاکم از سوی سادات ساکن در مکه و مدینه تایید شده است و برخی حتی به امامت او معتقدند. همچنین زمانی که ابوالفتوح

---

۱ برای بحث و تحقیق دربارهٔ این رساله بنگرید به:

S.M. Stern, "The Book of The Highest Initiation and Other Anti-Ismaili Travesties," in; idem, *Studies in early Isma'ilism*, pp.56-83.

استرن در مقالهٔ خود تحریر نقل‌شده از این کتاب در *الفرق بین الفرق* بغدادی را با تحریر نقل‌شده در کتاب *قواعد عقاید آل محمد* دیلمی مقایسه کرده و متن آن‌ها را آورده است.

حسینی، شریف و امیر مکه، از اطاعت حاکم خارج شد و خود ادعای امامت کرد بر نسب حاکم طعن نزد. نسب علوی فاطمیان مصر یکی از جدلی‌ترین موضوعات مورد توجه مخالفان آن‌ها بوده است. دیدگاه هارونی در خصوص امامیه در این رساله جالب توجه است. او از خطای امامیه در امر امامت سخن گفته، اما این مطلب را در حدی که موجب تفسیق و تکفیر شود ندانسته است[1]؛ در حالی که بر اسماعیلیه تاخته و حکم به حلیت خون آن‌ها داده است، هرچند علت چنین دیدگاهی، سوای برخی مسائل فقهی، امامی‌بودن پدر المؤید بالله نیز هست. در سنت زیدیان طبرستان و دیلمان، به دلیل صدور فتواهای متعددی از سوی عالمان زیدی در وجوب قتل اسماعیلیان، چندین امام زیدیه به دست فدائیان اسماعیلی کشته شده‌اند. از جملهٔ این عالمان می‌توان این افراد را نام برد: الهادی الحقینی و عالمی به نام ظهیر الدین ابوطالب بن یوسف بن سلیمان بن عقیل بن اسماعیل بن ابومحمد حسن بن ثائر الکبیر ابوالفضل جعفر بن محمد بن حسین، محدث مصری و برادر ناصر اطروش، که در سال ۶۱۵ق به دست اسماعیلیان کشته شد.[2]

شخصیت دیگری که جایگاه ویژه‌ای در ادبیات جدی زیدیه و اسماعیلیه ایران دارد، عالم زیدی، ابوالقاسم اسماعیل بن احمد بُستی (متوفی ۴۲۰ق)، است که اثری جداگانه به نام *کشف اسرار الباطنیه و عوار مذهبهم* نگاشته که تلخیصی از آن باقی مانده است. کهن‌ترین اشاره به شرح احوال بُستی گزارش حاکم جشمی است که در ضمن معرفی شاگردان قاضی عبدالجبار از بُستی یاد کرده و در عباراتی کوتاه او را چنین معرفی کرده است:

> از دیگر افراد این طبقه [یعنی شاگردان قاضی عبدالجبار] ابوالقاسم اسماعیل بن احمد بُستی است. وی دانش کلام را از قاضی عبدالجبار فرا گرفت و دارای کتاب‌های فراوانی است. وی فردی جدل‌گر و حاذق در این کار بود و با زیدیه همدلی داشته است [و کان

---

۱ توجه من به مناظرات مکتوب میان هارونی و کرمانی بر اساس مقاله‌ای ارزش‌مند از حسن انصاری قمی با عنوان «مجادله قلمی حجت با امام: معرفی و متن رساله ای از المؤید بالله الهارونی» است که متن آن در *کتاب ماه دین*، شماره ۱۱۰-۱۱۳ (آذر- اسفند ۱۳۸۵)، ص ۶-۱۱ منتشر شده است. با این حال به منابع اصلی نیز مراجعه شده است. در یمن، که اسماعیلیان درگیری‌های مسلحانهٔ فراوانی با زیدیه داشته‌اند، ادبیات مکتوب جدلی پررونق‌تری باقی مانده است. از مهم‌ترین آثاری که زیدیان یمنی در نقد اسماعیلیه نگاشته‌اند می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: کتاب‌های *قواعد عقاید آل محمد* از محمدبن احمد بن الحسن دیلمی (نگاشته شده در ۷۰۹ق) و *الافحام لأفئدة الباطنیة الطغام* از المؤید بالله یحیی بن حمزه (متوفی ۷۴۹ق) و بخش مربوط به اسماعیلیهٔ کتاب *قواعد* دیلمی با عنوان *بیان مذهب الباطنیه و بطلانه* (تحقیق ردولف اشتروتمان، استانبول ۱۹۳۸).

۲ بنگرید به: مادلونگ، *أخبار أئمة الزیدیة*، ص ۱۳۹.

یمیل الی الزیدیة]. بستی در سفر حج همراه قاضی عبدالجبار بود و مرتبت علمی وی بدان حد بود که چون از قاضی عبدالجبار پرسشی می‌شد جواب بـه آن را بـه بـستی حوالـه می‌کرد. وی با باقلانی مناظره کرد و او را مسکوت کرد، چراکـه قاضـی عبـدالجبار در شأن خود نمی‌دانست که با باقلانی مناظره کند.[۱]

دربارهٔ تاریخ وفات بُستی، با درنظرگرفتن گزارش ابویوسف قزوینـی کـه از حـضور بـستی در مراسم تشیع قاضی عبدالجبار سخن گفته، تاریخ تقریبی ۴۲۰ق، که در منابع زیدی متأخر ذکر شده، پذیرفتنی است. بستی در میان سال‌های ۴۰۳ تا ۴۱۱ق در مجلس املا در شهر آمل به پرسش فردی در خصوص مقایسهٔ میان ابوبکر و علی علیه السلام پاسخی داد که به آشوب در شـهر انجامیـد و حاکم شهر مجبور به بیرون‌کردن بستی از شهر شد، البته این واقعه نشان از جمعیت فـراوان اهـل سنت در شهر آمل نیز دارد.

بستی علاوه بر نگارش کتاب *کشف الاسرار الباطنیة* کتاب دیگری به نام *المراتب* در فـضایل اهل‌بیت و کتابی در بحث از مفهوم کفر و مباحث کلامی ناظر به جامعهٔ اسلامی قرن اول هجری از منظر کلامی با عنوان *کتاب البحث عن أدلة التکفیر و التفسیق* نگاشته که هر دو منتشر شده‌انـد. در *کتاب المراتب* بستی بیشتر درصدد نشان‌دادن افضلیت علی علیه السلام بر دیگر صحابه است.

مسئلهٔ افضلیت علی علیه السلام از موارد اختلاف شیعیان و اهل‌حدیث بوده اسـت. بـه بـاور اهل‌حدیث، ترتیب افضلیت خلفای راشدین بر اساس تصدی مقام خلافـت اسـت، در حـالی کـه زیدیه با پذیرش عقیدهٔ امامت مفضول از افضلیت علی علیه السلام دفاع مـی‌کـرده‌انـد.[۲] بـستی در کتاب خود، با توجه به مخاطبان اهل‌حدیث طبرستان که از حنابله بودند و به افضلیت علی علیـه السلام باور نداشتند، به بیان افضلیت علی علیه السلام بر اساس مطالب و روایات نقل‌شدهٔ اهل‌سنت پرداخته است.[۳]

---

۱ الحاکم الجشمی، شرح *عیون المسائل*، ص ۳۸۵-۳۸۶.

۲ در میان زیدیه در خصوص خلفای راشدین اختلاف نظر هست. برای گزارشی از نظر عالمان زیدیه در خـصوص خلفـای راشدین بنگرید به: الطبری، *المنیر*، ص ۲۴۳؛ احمد بن سلیمان المتوکل علـی الله (متـوفی ۵۶۶)، *حقـائق المعرفـة*، ص ۴۶۶-۴۶۷، ۴۸۶؛ ابن فند، *مآثر الأبرار*، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۴۴، ۲۶۲-۲۶۳.

۳ جریان‌های نخستین اهل حدیث، با فتنه خواندن دوران علی علیه السلام، در آغاز حتی خلافت آن امام همام را نادرست می‌دانستند. احمد بن حنبل نیز در برهه‌هایی از زندگی خود چنین عقیده‌ای داشته است (بنگرید به فصل تثبیت خلافة علی بن ابی طالب رضی الله عنه *کتاب السنه* ابوبکر خلال (ج ۲، ص ۴۱۱-۴۳۱)، اما بعدهـا از چنـین عقیـده‌ای عـدول کرده و از درستی خلافت آن حضرت دفاع کرده است، اما همچنان افضلیت خلفا را بر اسـاس تـصدی خلافـت دانـسته

←

اهمیت خاص کتاب *کشف الاسرار* در نقل‌قول‌هایی است که بستی از متون اسماعیلیهٔ زمان خود چون *المحصول* نسفی، *کشف المحجوب* ابویعقوب سَجزی و برخی متون دیگر آورده است. در بحث از ماهیت اسماعیلیه بستی نیز همچون دیگر مؤلفان آن زمان نسب اسماعیلیان را به عبدالله بن میمون قداح رسانده و از ماهیت کفرآمیز اسماعیلیه سخن گفته است که دوستی اهل-بیت را پوششی جهت اجرای اهداف نادرست خود قرار داده بودند.[۱]

ادبیات امامیه‌ستیزی در میان زیدیان ادوار بعدی همچنان تداوم داشته است. عالم نامور زیدی ساکن در ری، یعنی احمد بن ابی الحسن کنی، رساله‌ای دارد با عنوان *المناظرة بین المشرقی الاثنی عشری مع المغربی الشیعی* که به واقع ردیه‌ای است بر امامیه و اسماعیلیه و این متن به صورت خطی است.[۲] ادبیات امامیه‌ستیزی و نگارش ردیه‌هایی بر امامیه در میان زیدیان یمنی نیز مشاهده می‌شود و می‌توان کتاب *العقد الثمین* عبدالله بن حمزه (متوفی ۶۱۴ق) را یکی از ردیه‌های مهم بر امامیه در سنت زیدیان یمنی شمرد که تا حد زیادی مبتنی بر کتاب *المحیط* سیاه سریجان است.[۳]

است. برای گزارش تفصیلی از این مسئله بنگرید به: ابوبکر احمد بن محمد بن هارون بن یزید الخلال (متوفی ۳۱۱)، *السنة*، دراسة و تحقیق عطیة الزهرانی (ریاض: دار الرایة، ۱۹۸۹/۱۴۱۰)، ج ۲، ص ۳۷۱-۴۱۰؛ عبید الله بن محمد ابن بطة العکبری (متوفی ۳۸۷)، *کتاب الشرح و الإبانة علی أصول السنة و الدیانة و مجانبة المخالفین و مباینة أهل الأهواء المارقین*، تحقیق و تعلیق و دراسة رضا بن نعسان معطی (مکه: ۱۹۸۴/۱۴۰۴)، ص ۲۵۷-۲۶۱؛ القاضی ابویعلی محمد بن حسین فراء الحنبلی (متوفی ۴۵۸)، *کتاب المعتمد فی اصول الدین*، حققه و قدم له ودیع زیدان حداد (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۴)، ص ۲۶۱-۲۶۲.

1 S.M. Stern, "Abu'l-Qasim al-Busti and his refutation of Isma'ilism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1961 pp.14-35, repr in: S. M. Stern, *Studies in early Isma'ilism* (Jerusalem: Magnes Press; Leiden: Brill, 1983, (Max Schloessinger Memorial: Monograph 1) , pp.299-320.
بخش‌های در دسترس کتاب *کشف الاسرار* را عادل سالم العبد الجادر در ضمن کتاب خود با عنوان *الاسماعیلیون: کشف الاسرار و نقد الافکار* (کویت، ۲۰۰۰ ص ۱۸۷-۳۶۹) منتشر کرده است. استرن در مقالهٔ اشاره شده از ارزش منابع اسماعیلی مورد استفاده بستی سخن گفته و تحلیلی نیز از دیدگاه بستی دربارهٔ خاستگاه اسماعیلیه ارائه کرده است. نکتهٔ جالب توجه در گزارش بستی تلفیق گزارش متداول در عصر خود دربارهٔ انتساب اسماعیلیه به عبدالله بن میمون قداح با خاندان برمک زردتشی بلخ است. برای گزارشی از دیدگاه‌های زیدیان یمنی دربارهٔ اسماعیلیه برای نمونه بنگرید به: احمد بن یحیی مشهور به ابن مرتضی، *کتاب المنیة و الأمل*، ص ۹۶-۱۰۴.

۲ عبدالسلام بن عباس الوجیه، *مصادر التراث*، ج ۲، ص ۳۹۲.

3 Maher Jarrar,"Al-Manṣūr bi-Llāh's controversy with Twelver Šī'ites concerning the occultation of the Imam in his Kitāb al-ʿIqd al-ṯamīn,"*Arabica* 59 /3-4, pp.319-331.

فصل پنجم

دولت زیدیه در یمن

از نکات جالب توجه در سنت زیدیهٔ ایران و یمن ارتباطات گسترده میان این دو جامعهٔ زیدی است که با وجود فاصلهٔ بسیار روابط گرمی با یکدیگر داشته‌اند، به نحوی که بسیاری از عالمان زیدی ایرانی و یمنی را می‌شناسیم که از ایران به یمن و از یمن به ایران مهاجرت کرده‌اند. همچنین برخی از سادات زیدی را می‌شناسیم که بعد از مهاجرت به قلمرو دیگری قیام کرده و دعوی امامت داشته است. در فصل حاضر، ضمن معرفی برخی از مهم‌ترین چهره‌های مهاجر علویان، بحثی نیز دربارهٔ جریان انتقال میراث فرهنگی زیدیان ایران به یمن در قرن ششم و نقش قاضی جعفر بن عبدالسلام مِسوَری و اهمیت سنت زیدیه ایران در تحولات فکری زیدیان یمن آمده است. در تاریخ پرفراز و نشیب زیدیان یمنی و تعامل آن‌ها با زیدیان ایران فقیه نامور زیدی یمنی، قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام بهلولی ابناوی مسوری (متوفی ۵۷۳ق)، اهمیت خاصی دارد. وی همچنین نقش مهمی در مبارزه با جریان مطرفیه در میان زیدیان یمنی داشته است. برای نشان‌دادن جایگاه و اهمیت وی در سنت زیدیه نخست لازم است تا نگاهی اجمالی به تأسیس دولت زیدیه در یمن و تحولات رخ‌داده در جامعهٔ زیدیه یمن بیاندازیم.

الهادی الی الحق و تأسیس دولت زیدیه در یمن

داستان ورود زیدیه به یمن با تحولات و منازعات سیاسی میان قبایل آنجا آغاز شده است. با بروز گستردهٔ منازعات میان قبایل یمنی برخی از گروه‌ها، خاصه یکی از آن‌ها به رهبری ابوالعتاهیه

همدانی، از الهادی دعوت کردند تا به یمن بیاید. در این زمان داعیان اسماعیلی نفوذ گسترده‌ای در یمن به دست آورده بودند و در پرآشوب‌شدن اوضاع نیز نقش مهمی داشتند.[۱] الهادی در سال ۲۴۵ق، یک سال پیش از درگذشت جدش قاسم بن ابراهیم رسی، در مدینه متولد شد. وی در همان‌جا بالید و دانش‌های فقه و کلام را بر اساس آموزه‌های جدش فراگرفت. پدرش، حسین بن قاسم بن ابراهیم رسی، در رَسّ و در املاک قاسم بن ابراهیم اقامت داشته و با ام حسن، دختر حسن بن محمد بن سلیمان بن داود بن حسن بن حسن از اشراف مدینه، ازدواج کرده بود.[۲]

دربارهٔ دوران جوانی الهادی اطلاعات چندانی در دست نیست، جز آنکه می‌دانیم با دختر عمویش فاطمه، دختر حسن بن قاسم، ازدواج کرده است و احتمالاً در مدینه و در نزد سادات حسنی و پیروان جدش تحصیل کرده است. همچنین گزارش‌هایی از حضور او در مجالس درس عالمان حنفی ری در دست است که تاریخ دقیق آن مشخص نیست، اما باید در زمان سفر او به ایران باشد.[۳] در سال ۲۷۰ق، الهادی به همراه پدر و بعضی از خویشانش به آمل، در آنجا که در آن هنگام تحت سیطرهٔ علویان بود، رفت. احتمالاً وجود برخی از پیروان پدرش در آنجا وی را به سفر به آمل ترغیب کرده باشد، هرچند نحوهٔ تعامل وی با پیروانش به گونه‌ای بود که از او خواسته شد تا آمل را ترک کند و او نیز به‌سرعت شهر را ترک کرد و به مدینه بازگشت.

در آن ایام، صعده و نواحی اطراف آن، که قبیلهٔ خولان در آنجا سکنی داشت، به‌شدت درگیر منازعات داخلی بودند و در انتخاب زعیمی برای خود دچار اختلاف فراوانی بودند. در نهایت، آن‌ها تصمیم گرفتند تا یکی از اشراف مدینه را به امارت خود برگزینند و قرعه به نام الهادی افتاد.

---

۱ برای گزارشی از اوضاع سیاسی یمن در آستانهٔ ورود الهادی بنگرید به: حسن خضیری أحمد، *قیام الدولة الزیدیة فی الیمن*، ص ۲۳-۵۰.

۲ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۲۵. ظاهراً علت اینکه محل تولد الهادی را مدینه ذکر کرده‌اند توسع در اطلاق مدینه بر نواحی مجاور آن باشد و الهادی در رس اقامتگاه خانوادگیشان به دنیا آمده باشد، چراکه می‌دانیم قاسم بن ابراهیم رسی اواخر عمر خود را در رس گذرانده و گفته شده که بعد از وضع حمل مادر الهادی وی را به نزد جدش بردند و او وی را در آغوش گرفته است. محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۲۵. از قول قاسم بن ابراهیم در هنگامی که الهادی را در آغوش گرفته نقلی دال بر به‌قدرت‌رسیدن الهادی در یمن نقل شده است که باید بعدها برای مشروعیت‌بخشیدن به قیام وی رواج یافته باشد. برای اخباری که در سنت زیدیه در پیش‌گویی قیام الهادی روایت می‌شده است، بنگرید به: المحلی، همان، ج ۲، ص ۲۷.

۳ ابوطالب هارونی از علی بن عباس حسنی تمجید و مدح ابوبکر بن یعقوب، عالم و بزرگ اهل رای (حنفیان) ری، را از الهادی نقل کرده و به حضور وی در مجالس درس خود اشاره کرده است. بنگرید به: المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۳۰. علی بن موسی قمی، از دیگر عالمان حنفی عراق، نیز اشاره کرده که الهادی را در مجلس درس ابوحازم قاضی دیده است. المحلی، همان، ج ۲، ص ۳۱. بر همین اساس قول مشهور دربارهٔ فقه الهادی نزدیکی به فقه حنفی است.

گروهی از بنی فُطَیمه (از قبیله خولان) به رس، که اقامتگاه خاندان الهادی از زمان جدش قاسم بود، رفتند و از او خواستند تا به یمن برود. الهادی در سال ۲۸۰ق به یمن رفت و در شرفه، از بلاد نَهم، اقامت گزید. با وجودی که قبایل همدان خود از الهادی دعوت کرده بودند، اما از او نافرمانی کردند و این باعث شد تا الهادی به رس بازگردد. با بازگشت الهادی اوضاع در یمن نیز آشفته‌تر شد و در نتیجه ناامنی، قحطی، و آشوب یمن را فراگرفت. در سال ۲۸۴ق بار دیگر گروهی از یمنیان به رس رفته و از الهادی خواستند تا به یمن بازگردد و بعد از خواهش فراوان الهادی درخواست آن‌ها را پذیرفت و به یمن بازگشت.[۱]

الهادی در صفر ۲۸۴ق به صعده بازگشت و توانست اوضاع صعده و اطراف آن را آرام کند و نظام مالیاتی جدیدی را وضع کند. بعد از آن الهادی به توسعهٔ دامنهٔ قلمرو خود پرداخت و در اندیشهٔ تصرف نجران افتاد. بعد از فتح نجران الهادی به صعده بازگشت و پیمان‌نامه‌هایی با اهل‌ذمهٔ نجران و دیگر نواحی منعقد کرد. با این حال، قبایل هوادار و پیرو اسماعیلیه مهم‌ترین مشکل الهادی برای بسط سلطهٔ خود بر یمن بودند.

اسماعیلیان به رهبری علی بن فضل قرمطی توانسته بودند مانع از تسلط کامل الهادی بر صنعا شوند و در نبردهای خود بین سال‌های ۲۹۴ و ۲۹۵ق بر صنعا و زبید نیز تسلط یافته بودند.[۲] از زمانی که ابوعبدالله شیعی، ابوالقاسم حسن بن فرح بن حوشب بن زادان کوفی، مشهور به منصور الیمن، را برای تبلیغ اسماعیلیه به یمن فرستاده بود، داعیان اسماعیلی در بخش‌هایی از یمن نفوذ به دست آورده بودند و هوادارانی یافته بودند. فراهم‌بودن زمینهٔ قدرت‌گیری اسماعیلیه در یمن به حدی بود که در آغاز عبیدالله المهدی، نخستین امام فاطمی در مغرب، نخست اعلام کرد که قصد رفتن به یمن را دارد. الهادی باقی عمر خود را تا هنگام وفاتش، در ۲۹۸ق، در نبرد با اسماعیلیان سپری کرد.[۳] بعد از درگذشت الهادی، وی را در مسجد جامع صعده به خاک سپردند.

---

۱ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۲۷. ابن الوزیر (*الفلک الدوار*، ص ۳۳) گفته است که زیدیان در مخالیف اعلی یمن (یعنی مخلاف صنعاء، صعده و ذمار) حضور داشته‌اند. در بخش‌های دیگر یمن گروهی از اسماعیلیان و شافعیان حضور و فعالیت داشته‌اند.

۲ برای گزارشی از فعالیت‌های علی بن فضل قرمطی، که مورخان زیدی او را به اباحه متهم کرده‌اند، بنگرید به: المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۴۶-۴۷.

۳ برای شرح‌حال الهادی علاوه بر سیرهٔ او بنگرید به: المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۲۵-۵۴؛ أیمن فؤاد السید، *تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن*، ص ۲۳۱-۲۳۷؛ احمد عبدالله عارف، *مقدمة فی دراسة الاتجاهات*، ص ۱۶۵-۱۷۰؛ حسن خضیری أحمد، *قیام الدولة الزیدیة فی الیمن* (قاهره: مکتبة مدبولی، ۱۹۹۶)، ص ۵۳-۹۱. برای فعالیت‌های اسماعیلیان ←

تعالیم الهادی به منزلهٔ سنتی واجب الطاعة نزد زیدیان یمنی و بخشی از زیدیان طبرستان و دیلمان پذیرفته شد، به گونه‌ای که عدول از آن‌ها انحرافی نپذیرفتنی از سنت زیدیه تلقی شده است. شاگردان الهادی، چون محمد بن سلیمان کوفی، با نگارش آثار متعدد به بسط آرای الهادی کمک فراوانی کردند.[۱] همچنین الهادی آثار فراوانی نگاشته که بخش عمده‌ای از آن‌ها تا روزگار ما نیز باقی مانده است.[۲] الهادی در روز یکشنبه ده روز باقی‌مانده از ماه ذی الحجه سال ۲۹۸ق در صعده درگذشت و روز دوشنبه قبل از غروب آفتاب، در حالی که پنجاه و سه سال از عمرش می‌گذشت، در مسجد جامع صعده به خاک سپرده شد.[۳] محلی نمونه‌هایی از مواعظ و سخنان الهادی را نقل کرده است.[۴]

امامت الهادی با وجود نپذیرفتن محمد بن زید، رهبر سیاسی بخشی از علویان طبرستان که الهادی حکومت او را غیر مشروع و حکومت جور می‌دانست،[۵] به سرعت سنتی واجب الاتباع شد و زیدیان یمنی و بخشی از زیدیان طبرستان و دیلمان آن را پذیرفتند.[۶] شاگردان الهادی، چون محمد بن سلیمان کوفی، با نگارش آثار متعددی، چون *المنتخب* (شامل پرسش و پاسخ‌ها میان الهادی و کوفی) و کتاب *الفنون* به بسط آرای الهادی کمک فراوانی کردند.[۷] همچنین الهادی خود آثار فراوانی نگاشته که بخش عمده ای از آن‌ها تا روزگار ما نیز باقی مانده است.[۸] پس از درگذشت الهادی الی‌الحق در ۲۹۸ق قدرت زیدیه در یمن رو به ضعف نهاد.

در یمن و منازعات آن‌ها با الهادی و فرزندانش بنگرید به: حسن خضیری أحمد، همان، ص ۱۱۳-۱۲۲، ۱۴۶-۱۵۲.

۱ محمد بن سلیمان کوفی در زمان الهادی و فرزندش الناصر عهده‌دار قضاوت بوده است. وی آثاری چون *المنتخب* (مشتمل بر پرسش و پاسخ‌هایی میان الهادی و کوفی)، *الفنون*، *البراهین* در معجزات پیامبر و کتابی در مناقب امیرالمؤمنین نگاشته است. برای شرح‌حال وی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۳۱۲-۳۱۵.

۲ برای فهرست آثار متنوع الهادی بنگرید به: المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۲۹-۳۰. ابن الوزیر (*الفلک الدوار*، ص ۳۳-۳۶) ضمن ارائهٔ مطالبی دربارهٔ فضایل الهادی از کتاب *الفضائل الیحیویه* نام می‌برد و خواننده را برای اطلاع بیشتر از فضایل الهادی به آن کتاب ارجاع می‌دهد.

۳ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۴۹. محلی (همان، ج ۲، ص ۵۰-۵۴) نمونه‌هایی از مواعظ و سخنان الهادی را نقل کرده است.

۴ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۵۰-۵۴. الهادی دستی نیز در شاعری داشته و علوی (*سیرة الهادی*، ص ۱۷۰-۱۷۱، ۲۲۳-۲۲۴، ۲۷۹-۲۸۱) و محلی (همان، ج ۲، ص ۴۰-۴۳، ۴۴-۴۶) نمونه‌هایی از اشعار او را نقل کرده‌اند.

۵ طبری، *المنیر*، ص ۱۷۲.

۶ آملی، *تتمة المصابیح*، ص ۵۶۷-۵۶۸؛ دائرة المعارف اسلام، تکمله، ذیل مدخل الهادی الی الحق.

۷ برای شرح‌حال وی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۳۱۲-۳۱۵.

۸ برای فهرست آثار متنوع الهادی بنگرید به: محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۲۹-۳۰.

با وجود تصریح‌نکردن منابع زیدی دربارهٔ شروط امامت نسب‌بردن از الهادی یکی از شروط ضمنی زیدیان یمن دربارهٔ امامت بوده است[۱] و عموماً اشراف هادوی در ادعای امامت علویانی که از نسل الهادی نبوده‌اند تردید می‌کردند ویا بر این اساس امامت این علویان را نمی‌پذیرفتند به دیگر سخن منصوص‌نبودن امامت در میان زیدیان باعث می‌شد که در مواقعی ادعای امامت برخی علویان، با وجود تأیید بخشی از جامعهٔ زیدیه، پذیرفته نشود و همین مسئله باعث شده که در شرح‌حال برخی از امامان زیدی، که امامت آن‌ها محل نزاع در میان زیدیان شده است، فضایلی که فرد را به امامت شایسته می‌کند به تفصیل بیان شود.[۲]

میراث علمی الهادی

تأسیس دولت زیدیه در یمن به دست الهادی الی الحق یحیی بن حسین بن قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۹۸ق) جریان دیگری را به جریان‌های دینی یمن، یعنی دو حرکت اسماعیلیه و اهل‌سنت که عموماً شافعی بودند، افزود. تعالیم الهادی الی الحق در حوزهٔ فقه عموماً مبتنی بر آرای فقهی جدش، قاسم بن ابراهیم رسی، بود که در برخی از آرای خود متأثر از برخی فقیهان مدینه بوده است. وی بیش از قاسم بن ابراهیم در مسائل فقهی به فقه شیعه نزدیک شده است.[۳] اثر مهم فقهی الهادی کتاب *الأحکام فی الحلال و الحرام*[۴] به تدوین شاگرد الهادی، ابوالحسن علی بن احمد بن ابی حریصة، است که به جز چند شعر مطلب چندانی دربارهٔ او نمی‌دانیم.

---

۱ دربارهٔ شروط امامت در سنت زیدی بنگرید به: طبری، *المنیر علی مذهب الامام الهادی*، ص ۱۷۲-۱۷۳؛ أیمن فؤاد سید، *تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن*، ص ۲۸۱-۲۸۳.

۲ نسب‌نبردن از الهادی یکی از مشکلات قاسم بن علی عیانی و فرزندش، المهدی لدین الله حسین بوده است. وی از نسل محمد بن قاسم بن ابراهیم رسی، عموی الهادی، بوده و سوای دیگر موارد اختلاف او با اشراف هادوی این مسئله یکی از مشکلات جدی او در ادعای امامتش بوده است و سیره‌نگار زندگی او به این مشکل توجه داشته است. مفرح بن احمد ربعی، *سیرة الأمیرین الجلیلین الشریفین الفاضلین*، مقدمه سید و عبدالعاطی، ص ۳۳-۳۴. نمونه‌ای دیگر از اختلافات بر سر امامت، المهدی لدین الله ابوطیر احمد بن حسین صاحب ذیبین (متوفی ۶۵۶ق) در نبرد با مخالفان امامتش کشته شده است. نداشتن صلاحیت علمی از انتقادات مهم مخالفانش به او بوده است. تا آنجا که یکی از استادان مهم او، یعنی احمد بن حسن رصاص (متوفی ۶۲۱ق)، از کسانی بود که امامت المهدی را به رسمیت نشناخته بود و مخالفان را به نبرد با او برمی‌انگیخت. بر همین اساس و به منظور پاسخ‌دهی به چنین نظراتی سیره‌نگار زندگی او، یعنی شرف الدین یحیی بن قاسم حمزی (متوفی ۶۷۷ق)، به تفصیل از شایستگی‌های علمی المهدی لدین الله سخن گفته است. بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۴؛ حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «سنت آموزشی دینی میان زیدیان یمنی قرن هفتم هجری»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۵ (بهار ۱۳۹۱ش)، ص ۹۴۸ به بعد.

3 *EI*[2], supp, s.v. “Ibn ‘Uḳda,”(by. Wilferd Madelung), p.335.

۴ آملی، *تتمة المصابیح*، ص ۵۷۹.

ابن ابی حریصه در مقدمهٔ کوتاه خود دربارهٔ تدوین کتاب *الاحکام* مطالبی بیان کرده که نشان‌گر آن است که الهادی مطالب کتاب را به صورتی نامنظم و احتمالاً پیش‌نویس تألیف کرده و از آنجا که فرصت تدوین نهایی آن را نیافته ابن ابی حریصه این کار را بر عهده گرفته است. تدوین کتاب *الاحکام* پس از مرگ الهادی بوده است. الهادی در آغاز کتاب خود به تفصیل به مسئلهٔ امامت می‌پردازد و در آن از منظر زیدی مسئلهٔ امامت را تبیین می‌کند و پس از آن مباحث فقهی کتاب به همان ترتیب شناخته‌شده از باب طهارت آغاز و به زهد و ادب ختم شده است. این کتاب به سبک فتوایی نوشته شده است. الهادی مجموعه‌ای از نظرات فقهی جدش، قاسم بن ابراهیم، را به روایت پدرش در دست داشته که در سراسر کتاب از آن نقل کرده است و گاه از برخی متون حدیثی زیدیه، مثل مجموعهٔ فقهی -حدیثی زید بن علی، نیز مطالبی را نقل کرده است. احتمالاً الهادی کتاب خود را به سبک یکی از منابع فقهی حنفی نگاشته باشد. الهادی همانند حنفیان مطالب فقهی مربوط به جهاد را به جای کتاب الجهاد تحت عنوان کتاب السیر آورده است. همچنین الهادی در باب السیر کتاب *الاحکام* مطالب بیشتری دربارهٔ امامت از منظر زیدی ذکر کرده است.[۱]

الهادی در علم کلام نیز نظامی کلامی را بنیان نهاد که هم‌سویی و نزدیکی بیشتری با معتزله داشت و بعدها بستری برای تعامل بیشتر میان معتزله و زیدیه فراهم آورد.[۲] الهادی در آرای کلامی خود به تلفیق نظام کلامی جدش پرداخت و شاید تا حدی از نظرات کلامی ابوالقاسم بلخی بخره گرفته باشد، هرچند آثار کلامی الهادی از حیث اسلوب و نگارش تشابهی با آثار در دسترس معتزلی ندارد و بیشتر به نظر می‌رسد که وی متأثر از جدش بوده است. چنانکه فرزندانش نیز در آثار کلامی خود ظاهراً از نظام کلامی قاسم و الهادی بهره گرفته‌اند و از حیث محتوا و سبک نگارش شباهت‌های فراوانی با یکدیگر دارند، هرچند بهره‌گیری از کلام معتزلی در تدوین کلام زیدی شهرت فراوانی دارد. در هر حال، اکنون که آثار قاسم بن ابراهیم، الهادی، و فرزندانش منتشر شده است می‌توان با بررسی و مقایسهٔ متن‌های کلامی این افراد با یکدیگر تحلیل دقیق‌تری از روند تدوین کلام زیدیه ارائه کرد.[۳]

---

۱ *الاحکام*، ج ۲، ص ۴۵۹-۴۷۰.

۲ برای گزارشی از آرای کلامی الهادی بنگرید به: احمد عبدالله عارف، *مقدمة فی دراسة الاتجاهات الفکریة و السیاسیة فی الیمن*، ص ۱۸۹-۲۰۰؛ علی محمد زید، *معتزلة الیمن*، ص ۱۴۳-۱۵۳، ۱۵۷-۱۹۱.

۳ بنگرید به: أیمن فؤاد سید، *تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن*، ص ۲۳۵-۲۳۶؛

EI², supp, s.v. "Ibn ʿUḳda,"(by. Wilferd Madelung), p.335.

نگاشته‌های کلامی الهادی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. نخست، رساله‌های کلامی که وی در آن‌ها یا به بیان مسائل عام کلامی پرداخته است، مثل کتاب‌های *البالغ المدرک*، *المسترشد فی التوحید* و *المنزلة بین المنزلتین* یا از برخی مسائل کلامی خاص بحث کرده است که بیشتر بر سر مسائل اختلافی با اهل‌حدیث و دیدگاه‌های کلامی آن‌ها است. *تفسیر الکرسی*، *العرش و الکرسی*، و *تثبیت الامامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام از این دسته‌اند*. البته این آثار تألیفاتی مختصر و بدون بحث‌های مفصل استدلالی است. دستهٔ دوم از نگاشته‌های کلامی الهادی، در نقد برخی رساله‌ها یا دیدگاه‌های کلامی است که وی به صراحت به آن‌ها اشاره کرده است که مهم‌ترین آن‌ها کتاب‌های *الرد علی الحسن بن محمد بن الحنفیة*، *الرد علی أهل الزیغ من المشبهین*، *الرد علی المجبرة القدریة*، و *الرد علی من زعم أن القرآن قد ذهب بعضه* است. در اثر اخیر، الهادی نظر به روایات متداول در برخی محافل اهل‌حدیث در ازدست‌رفتن بخشی از قرآن داشته و خود در ازدست‌نرفتن آن به گفتهٔ جدش، قاسم بن ابراهیم (متوفی ۲۴۶ق)، استناد کرده است که نسخه‌ای از مصحف امام علی علیه السلام را، که نام چند تن از بزرگان صحابه نیز در برخی بخش‌های آن بوده و در نزدیکی از آل حسن بوده، رویت کرده است. مصحف مذکور تفاوتی با مصاحف متداول نداشته است.[1]

دستهٔ آخر تألیفات الهادی، نگاشته‌هایی است که وی در پاسخ به پرسش‌هایی که از او شده نگاشته است که گاه به قلم شخصی معلوم نگاشته شده است، همچون *جواب مسائل الحسین بن عبدالله الطبری* یا *جوابات مسائل أبی القاسم الرازی*، و گاه به صورت مبهم، همچون *جواب مسألة الرجل من أهل قم*. عبدالله محمد شاذلی همهٔ رساله‌های کلامی الهادی الحق را بر اساس چند نسخه از مجموعهٔ رسائل وی منتشر کرده است (صعده، ۲۰۰۱/۱۴۲۱) و برخی از رساله‌های کلامی او مستقلاً نیز منتشر شده است.[2]

مهم‌ترین منبع دربردارندهٔ شرح احوال الهادی و فعالیت‌های وی در یمن *سیرة الهادی إلی الحق یحیی بن الحسین* تألیف علی بن محمد بن عبیدالله علوی عباسی (متوفی اواخر قرن سوم هجری) است[3]

---

۱ الهادی، *رسائل*، ص ۴۶۳-۴۶۴.

۲ برای مشخصات کتاب‌شناختی چاپ‌های گوناگون آثار الهادی بنگرید به: موسوی نژاد، *تراث الزیدیة*، ص ۵۴-۶۳ در برخی چاپ‌های آثار الهادی چون کتاب *تثبیت الامامة*، دخل و تصرفاتی از سوی محققان زیدی صورت گرفته و مطالبی از کتاب حذف شده است.

۳ برای شرح احوال علوی و نسخه‌های کتاب وی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۳۲۲-۳۲۴؛ أیمن فؤاد ←

که از همان زمان نیز تنها منبع رسمی در سنت زیدیه در نقل اخبار الهادی است.[1] ابوطالب هارونی در گزارش خود دربارهٔ الهادی اشاره کرده است که وی مطالبی جز آنچه در سیرهٔ او نقل شده آورده که نشان می‌دهد منابع مکتوب دیگری که مشتمل بر اخبار الهادی بوده در میان زیدیان تداول داشته است.[2] منابع زیدی در شرح‌حال الهادی همان مطالب را ذکر کرده‌اند و کمتر اطلاع جدیدی از الهادی بر آن افزوده‌اند.[3] در تحریر متداول این کتاب در میان زیدیان ایرانی مطالبی دربارهٔ جانشینان الهادی بوده که در نسخه‌های متداول یمنی این مطالب حذف شده است. علی بن بلال آملی در *تتمه المصابیح* برخی از این مطالب را از نسخه‌های متداول *سیرهٔ الهادی* که در روزگار وی موجود و متداول بوده نقل کرده است.[4] همچنین بعد از نگارش سیرهٔ الهادی نگارش کتاب‌هایی تحت نام سیره، که دربردارندهٔ شرح‌حال امام حاکم و مستقر در جامعهٔ زیدیه است، امری متداول در سنت زیدیه شده و همواره یکی از نزدیکان امام زیدی به نگارش سیرهٔ امام عصرش اقدام کرده است.

سیرهٔ الهادی به گفتهٔ حسن انصاری قمی، «همچون دیگر سیر صاحبان دعوت‌های اسلامی، ویژگی عقیدتی و اخلاقی دارد. وی به هر حال همچنان ویژگی تاریخی و وقایع‌نگاشتی خود را حفظ کرده است. سیرهٔ علوی سیره‌ای نیست که افکار شخص و برنامه‌های وی را تشریح کرده باشد، بلکه وقایع زندگی الهادی در یمن و گسترهٔ حکومت و چالش‌هایش با قبایل و نیز قبایلی را که به دلایل دینی یا جغرافیایی یا مصلحتی با وی هم پیمان شدند نشان می‌دهد». اهمیت خاص کتاب سیرهٔ الهادی، و تا حدی برخی دیگر از آثار سیره‌نگاری در سنت زیدیه، در این است که کتاب سیرهٔ الهادی به سخن انصاری قمی «پر است از کلمات الهادی و خطب و رسایل او که می‌بایست در شناخت عقاید زیدیه در آن دوره و نیز شناخت پیوند این عقاید با فقه الهادی و فتاوی فقهی او و پیوند همهٔ این مطالب با آنچه در آن زمان در حجاز و عراق در جریان بود به کار

سید، *مصادر تاریخ الیمن*، ص ۸۲-۸۳؛ احمد بن محمد شامی، *تاریخ الیمن الفکری فی العصر العباسی*، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۰-۱۴۳.

۱ بنگرید به: آملی، *تتمة المصابیح*، ص ۵۷۶؛ هارونی، *الافادة*، ص ۵۰.

۲ بنگرید به: هارونی، *الافادة*، ص ۵۰.

۳ بنگرید به: آملی، *تتمة المصابیح*، ص ۵۷۶-۵۸۹؛ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۲۵-۵۴؛ احمد بن احمد مطاع، *تاریخ الیمن الاسلامی*، تحقیق عبدالله محمد حبشی (بیروت، ۱۹۸۶)، ص ۷۷-۷۸، ۷۹-۱۱۵، ۱۳۰-۱۴۴.

۴ برای شرح‌حال الهادی در منابع دیگر زیدیه بنگرید به: محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۲۵-۵۴؛ مؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۱۶۷-۱۸۰.

آید».[1]

متأسفانه در عموم این سیره‌نگاری‌ها به شرح‌حال امام تنها از زمان تصدی امامت توجـه شـده است. سهیل زکار، *سیرة الهادی* را در بیروت (دار الفکر، ۱۹۷۲) منتشر کرده است. سیرهٔ دیگـری در شرح‌حال الهادی به قلم ابوجعفر محمد بن سلیمان کوفی، که از نزدیکان الهادی بـوده، در چنـد نسخهٔ خطی در دست است. کوفی از نگارش این سیره در رجب سال ۳۰۰ق فراغت حاصل کرده است،[2] اما با توجه به نقل‌نشدن مطلبی در خصوص انتساب چنین سیره‌ای بـه محمـد بـن سـلیمان کوفی به نظر می‌رسد که این نسخه همان *سیره الهادی* تألیف عباسی باشد، خاصه که *سیره الهادی* نگاشتهٔ عباسی به روایت محمد بن سلیمان کوفی است و ظاهراً به دلیل خطای فهرست‌نگـاران در انتساب کتاب به کوفی گمان نگارش سیره‌ای در شرح‌حال الهادی به قلم کوفی پدید آمده است.

مرگ الهادی و آغاز بحران در میان زیدیان یمن

درگذشت الهادی الی الحق در ۲۹۸ق با توجه به شرایط خاص پیش‌آمده در یمن و قـدرت‌گیـری اسماعیلیان، که در دوران الهادی نیز یکی از موانع اصـلی و جـدی در راه تثبیـت حاکمیـت او بـر سراسر یمن بود، و از سـوی دیگـر نـاتوانی جانـشینان الهـادی در حفـظ قـدرت سیاسـی خـود و رقابت‌های درونی میان اشراف هادوی به تضعیف قدرت زیدیه در یمن انجامید.[3] اما آنچه بر ایـن

۱ حسن انصاری قمی، «تاریخ مسلّم لَحجی»، *معارف*، دورهٔ پانزدهم، شماره ۳ (آذر - اسفند ۱۳۷۷)، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۲ أیمن فؤاد السید، *مصادر تاریخ الیمن*، ص ۸۳.

۳ مهم‌ترین مسئلهٔ مشکل‌ساز در شرح‌حال امامت فرزندان الهادی، کناره‌گیری احمد و بـه قـدرت رسـیدن احمـد الناصـر (متوفی ۳۲۲ق) است. نکتهٔ جالب توجه اشارهٔ آملی (*تتمة المصابیح*، ص ۵۹۰-۵۹۲) به نحوهٔ جانشینی المرتضی احمـد است که به نقل از *سیره الهادی*، که عباسی تألیف کرده، آورده که الهادی در وصیت‌نامه‌اش او را به امامت بعـد از خـود منصوب کرده است، هرچند ظاهراً به دلیل نامتعارف‌بودن این مطلب در سنت امامت زیدیه در نسخه‌های موجود از *سیره الهادی* این مطلب حذف شده است. مطالب مربوط به کناره‌گیری المرتضی و خطبه‌ای که او در هنگام اعلام کناره‌گیری خوانده مطالبی است که آملی (*تتمة المصابیح*، ص ۵۹۲-۵۹۷) آن‌ها را به نقل از *سـیرة الناصـر*، کـه عبـدالله بـن عمـر هَمْدانی نگاشته، آورده است. این مطلب را مسلم لحجی نیز تأیید کرده است. وی در تاریخ خود، که هنوز مـتن کامـل آن منتشر نشده است، در اشاره به مسئلهٔ جانشینی و وصیت الهادی الی الحق در مورد المرتضی لدین الله نوشته اسـت: «.عن العباس الخیوانی، رجل من شیوخ الزیدیة و ذوی الفضل منهم، قد أدرک الصدر الأول من المشائخ الـصالحین نحـو علی بن محفوظ، شیخ الزیدیة فی عصره بالبون، ... عن مشائخه، عن من أدرک الهادی ... أن رجلا من شـیعته کـان لـه مجل، یقال له أحور (؟)، سأله ذات یوم عن الخلیفة بعده و القائم بالأمر بعد وفاته، فأبطأ علیه فی الجواب، ثم أعاد الـسؤال، فقال: یا وحی محمد، یعنی ابنه، قال: ثم من؟ قال: یا وحی أحمد، ابـه الناصر، قال ثمن من؟ قال: حسبک إن عمرت عمر ثلاثة أئمة، فی کلام من نحو هذا». نقل شده در علی محمد زید، *معتزلة الیمن و دولـة الهـادی و فکـره*، ص ۱۰۷-۱۰۸. علی محمد زید (همان، ص ۱۰۸) در این خبر تردید کرده است، اما گزارش آملی خبر اخیر را تأیید می‌کند. حذف خبر مذکور از *سیره الهادی* به دلیل تعارض آن با نظریهٔ امامت زیدیه امری طبیعی است.

بحران‌ها دامن می‌زد، انشقاقات درونی زیدیه بود. بعد از مرگ الهادی دو جریان به نام‌های حسینیه و مُطَرَّفیه در میان زیدیان یمن شکل گرفتند که تأثیر دیرپایی در یمن داشته‌اند. شکل‌گیری حسینیه تا حدی معلول شرایط سیاسی و برخی اختلافات کلامی است، اما دربارهٔ مطرفیه ظاهراً اختلافات کلامی ریشهٔ اصلی شکل‌گیری این نحله باشد.[1]

بخشی از دلایل پیدایش فرقهٔ حسینیه حاصل برخی تحولات سیاسی در یمن بوده است. گفته شد که قبایل یمن برای نخستین‌بار در ۲۸۰ق از سادات مستقر در مدینهٔ منوره برای اعزام برگزیده‌ای از خاندان پیامبر جهت حل اختلافات داخلی و به دست گرفتن زعامت آن دیار، که بر اثر کشمکش‌های قبیله‌ای دست‌خوش آشوب و نابسامانی گردیده بود، دعوت کردند که در پی آن مهاجرت الهادی الی الحق یحیی بن حسین به آنجا در نهایت به تشکیل دولت زیدیه یمن منتهی شد. پس از وفات احمد ناصر لدین اللّه، به دلیل درگیری‌های داخلی و نزاع بر سر حکومت میان فرزندان ناصر لدین اللّه حکومت امامان زیدی در یمن رو به ضعف و افول نهاد و به منطقهٔ کوچکی در اطراف شهر صعده، در شمال یمن، محدود شد.[2] در این دوره تعالیم فقهی و کلامی الهادی یحیی بن حسین تنها سنت پذیرفته شدهٔ زیدیان یمن بود. پس از وفات احمد ناصر لدین اللّه، امامت زیدیه در یمن بر اثر منازعات داخلی و خارجی جایگاه قبلی خود را از دست داد و هیچ‌یک از جانشینان او نتوانستند خود را امامی واجد شرایط و پذیرفته‌شدهٔ مردم و قبایل یمن مطرح کنند. و بدین ترتیب حاکمان زیدیه در شمال یمن تا چند دهه نتوانستند اقتدار دوران هادی یحیی بن حسین و دو فرزندش را بازگردانند. تا اینکه در ۳۸۸ق و در حالی که منازعه در میان نوادگان هادی بر سر حکومت به اوج خود رسیده بود،[3] برخی از قبایل یمن برای بار دیگر به بیعت با سادات مستقر در خارج از یمن تمایل نشان دادند و این‌بار با اجابت دعوت ابومحمد قاسم بن علی المنصور بالله (۳۱۰ – ۳۹۳ق)، که شخصی عالم و فاضل بود، به او امید بستند تا در مقام امام انسجام گذشته را باز گرداند.[4]

---

۱ برای شرح‌حال امامان زیدی یمن بعد از درگذشت الناصر احمد تا آغاز امامت قاسم بن علی عیانی بنگرید به: ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۶۵۸-۶۶۸.

۲ بنگرید به: أیمن فؤاد السید، *تاریخ المذاهب الدینیة*، ص ۲۳۷.

۳ ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۶۵۸-۶۶۳.

۴ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸؛
W.Madelung, *Der Imam al-Qasim*, pp.194-197.

حسینیه

در تاریخ پرفراز و نشیب زیدیه انشقاقات چندانی پدید نیامده و تنها مذاهب فقهی گوناگون تمیزدهندهٔ جریان‌های زیدی بود، اما از قرن چهارم به بعد آرام آرام اختلافات کلامی و سیاسی به ایجاد گروه‌هایی در میان زیدیه انجامید که یکی از این جریان‌ها حسینیه است.[۱] داستان شکل‌گیری حسینیه چنین است:

حسین بن قاسم عِیانِی پس از مرگ پدرش، قاسم بن علی عِیانی، جانشین او و عهده‌دار امامت زیدیه در یمن شد. او در ۴۰۴ق در میدان نبرد کشته شد، ولی گروهی از پیروانش مرگ او را نپذیرفتند و مدعی مهدویت او شدند. بعدها منابع متأخر زیدی عقاید خاصی را به این گروه نسبت دادند، از جمله اعتقاد به علم غیب، دریافت وحی، و باورهای خاصی چون برتری عِیَانِی وی بر همه پیامبران و ترجیح سخن او بر همهٔ کتاب‌های آسمانی و از جمله قرآن، هرچند نباید از خاطر برد که برخی از نسبت‌های داده شده سخنان مخالفان اوست و در پذیرش صحت و درستی آن‌ها باید تأمل کرد.[۲] فرقهٔ حسینیه از قرن پنجم تا قرن هفتم هجری قمری در کنار جریان سنتی زیدیه در یمن حضور داشته‌اند و اعتقاد آن‌ها به مهدویت حسین بن قاسم و غلو در مورد او، در طول بیش از سه قرن، اختلافاتی را در میان زیدیه یمن پدید آورد.[۳]

قاسم بن علی عیانی، که از جمله سادات حسنی مقیم در حجاز بوده، از نوادگان قاسم بن ابراهیم رسی بود و محلی نسب کامل او را چنین آورده است: قاسم بن علی بن عبدالله بن محمد بن

---

۱ دربارهٔ حسینیه و اهمیت آن‌ها در تاریخ زیدیان یمنی بنگرید به: مقدمه رضوان السید و عبدالغنی محمود عبدالعاطی بر کتاب مفرح بن احمد ربعی (زنده در ۴۸۵ ق)، *سیرة الأميرين الجليلين الشريفين الفاضلين القاسم و محمد ابنی جعفر بن الإمام القاسم بن علی العیانی: نص تاریخی یمنی من القرن الخامس الهجری* (بیروت، ۱۹۹۳/۱۴۱۳)؛ أحمد عبدالله عارف، *مقدمة فی دراسة*، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ أیمن فؤاد السید، *تاریخ المذاهب الدینیة*، ص ۲۳۸-۲۴۱؛

Wilferd Madelung, "The Sirat al-amirayn al-ajallayn al- sharifayn al-fadilayn al-Qasim wa-Muhammad ibnay Ja'far b. al-Imam al-Qasim ibn 'Ali al- 'Iyani as a historical source," in: *Studies in the History of Arabia, part. 2. Proceedings of the First International Symposium on Studies in the History of Arabia* (Riyad 1979), pp.69-87; idem, *EI2*, s.v "Al-Mansur Bi'Llah Al-Kasim B. Al-Iyani".

بخش اعظمی از مطالب دربارهٔ حسینیه برگرفته از مقاله‌های ارزش‌مند دوست گرامی آقای سید علی موسوی نژاد است که با این مشخصات منتشر شده است: سید علی موسوی نژاد، «مهدویت و فرقهٔ حسینیهٔ زیدیه»، *هفت آسمان*، شماره بیست و هفتم، سال هفتم (پائیز ۱۳۸۴)، ص ۱۲۷-۱۶۲؛ همو، «الرسالة الزاجرة: ردیه‌ای بر غلو در مذهب زیدیه»، *هفت آسمان*، شماره بیست و نهم، سال هشتم (بهار ۱۳۸۵)، ص ۳۹-۶۳

۲ برای تفصیل چنین ادعاهایی که به عیانی نسبت داده شده است بنگرید به: حمیری، *الحور العین*، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ المتوکل علی الله، *حقائق المعرفة*، ص ۴۹۱،۴۹۴-۴۹۶، ۵۳۴؛ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۷۹.

۳ برای شرح‌حال قاسم بن علی عیانی بنگرید به: ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۶۶۹-۶۷۴

قاسم رسّی بن ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بن حسن بن حسن بن علی بن أبی‌طالب(ع). او، برخلاف دیگر مدعیان امامت زیدیه در زمانش، از نسل الهادی نبود، بلکه نسب او با دو واسطه به عموی الهادی، یعنی محمد بن قاسم رسّی، می‌رسید. این مسئله دست‌آویزی برای مخالفت برخی از فرزندان الهادی با او شد. در حقیقت، هرچند در بحث‌های کلامی ناظر به شرایط امامت در سنت زیدیه یمن از نسل الهادی الی الحق بودن جزء شرایط امامت ذکر نشده است، اما ساداتی که از نسل الهادی نبوده‌اند با مخالفت جدی اشراف هادوی در اثبات امامت خود روبه‌رو بودند و از نسل الهادی بودن تلویحاً یکی از شرایط امامت در میان زیدیان یمن بوده است.[۱]

برخلاف منابع متأخر زیدی، که تاریخ تولد عیانی را ۳۱۰ یا ۳۱۶ق ذکر کرده‌اند[۲]، مادلونگ تاریخ درست تولد او را بین ۳۳۰ و ۳۴۰ق می‌داند.[۳] وی پیش از عزیمت به یمن در تَرْج، جنوب بیشه از ناحیه خثعم، اقامت داشته است و در همان‌جا دانش فقهی- کلامی زیدیه را از پدر و دیگر عالمان عصر خود فراگرفت.[۴] او نخست در ۳۸۳ق در حجاز قیام کرد که حرکتش ناکام ماند و امیر مکه، عیسی بن جعفر هاشمی، وی را به جرم شورش اسیر کرد و با خود به قاهره، که در آن زمان بر حجاز تسلط داشت، برد.[۵] عیانی، که چهره‌ای برجسته در میان زیدیان بود، به ترغیب یاران زیدی که مکرر به دیدار او می‌آمدند بار دیگر قیام کرد و در ۳۸۷ یا ۳۸۸ق توانست بر شهر صعده، پایگاه اشراف هادوی، دست یابد. او پس از آن بر مناطق دیگری از یمن نیز دست یافت.[۶] اندکی بعد به تَرْج بازگشت و بار دیگر در محرم ۳۸۹ق به یمن بازگشت و تا پایان عمر در همان‌جا ماند.

در یمن وی در عِیان، محلی نزدیک جنوب شرقی صعده، اقامت گزید که افراد قبیله بنو سلمان، که از طرفداران او بودند، در آنجا اقامت داشتند. اما برخی اشراف هادوی و هوادارانشان

---

۱ بنگرید به: ربعی، مقدمه سید و عبدالعاطی، ص ۳۴. عیانی در بخش‌هایی از *کتاب التنبیه و الدلائل* (ج ۱، ص ۸۶-۹۷) به همین مسئله پرداخته و از شایستگی خود و حتی نیای اعلای خود، محمد بن قاسم بن ابراهیم، در امر امامت در مقابل دعاوی اشراف هادوی دفاع کرده است.

۲ أیمن فؤاد السید، *تاریخ المذاهب الدینیة*، ص ۲۳۸.

3 Wilferd Madelung, *EI2*, s.v "Al-Mansur Bi'Llah Al-Kasim B. Al-Iyani".

۴ ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۶۶۹ با تصحیف ترج به تزح. علت شهرت حسین بن قاسم به عیانی، به دلیل اقامت وی در عیان، است که اینک قبر وی در همانجا موجود است.

۵ مقریزی (*اتعاظ الخلفاء*، ج ۱، ص ۲۷۸، ۲۸۲) اشاره کرده که خلیفه فاطمی عزیز از او درگذشت و چند ماه بعد به او اجازهٔ بازگشت به بلاد خود را داد.

۶ حسین بن یعقوب، *سیرة الإمام المنصور بالله القاسم بن علی العیانی*، تحقیق عبدالله محمد حبشی (صنعاء، ۱۹۹۶)، ص ۲۵۷.

مخالفت‌های جدی با او نشان دادند و دست به شورش‌هایی زدند[۱]، از جملهٔ این شورش‌ها قیام بنوحارث در نجران به رهبری دو تن از اشراف هادوی، یعنی ابراهیم ملیح بن محمد بن مختار بن احمد الناصر و یوسف بن یحیی بن احمد الناصر (متوفی ۴۰۳ق) که خود ادعای امامت داشت، بود. در همین ایام قاسم بن حسین زیدی، حاکم ذمار، نیز بر او شورید و فرزند وی جعفر را، که حاکم صنعا بود، اسیر کرد (ذو الحجه ۳۹۱ق). با حمایت زیدیان از یوسف الداعی، عیانی مجبور به نوعی کناره‌گیری از حکومت و تن‌دادن به پذیرش امارت بکیل و وادعه شد. عیانی بعد از بیماری شدیدی در یکشنبه نهم رمضان ۳۹۳ق در عیان درگذشت. از او شش فرزند پسر با نام‌های جعفر، یحیی، عبدالله، علی، سلیمان، و حسین بر جای ماند. ابوعبدالله حسین بن قاسم ملقب به المهدی لدین الله عهده‌دار امامت زیدیه پس از او شد.[۲]

نظرات فقهی و کلامی عیانی از چارچوب نظرات قاسم رسّی و هادی یحیی بن حسین خارج نبوده، اما اختلافاتی در فروع با آن داشته، به گونه‌ای که عیانی در بخشی از *رساله التنبیه و الدلائل* به تبیین نظرات فقهی مخالف خود با الهادی پرداخته است. وی اختلاف در فروع فقهی را مجوز درگیری و منازعه نمی‌دانست و بر خلاف نظریهٔ مشهور زیدیهٔ یمن در *کتاب التفریع*، که منتخباتی از آن باقی‌مانده، قیام هم‌زمان دو امام را در صورتی که منجر به اختلاف و درگیری میان پیروانشان نشود جایز شمرده است.

ابوعبدالله حسین بن قاسم عِیانی در ۳۷۶ یا ۳۷۸ق متولد شد[۳] و پس از تربیت‌شدن در دامان پدر و برادران بزرگ‌تر خود در حجاز، در دوران امامت پدرش، در ۳۹۱ق، به همراه دیگر

---

۱ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج۱، ص ۲۲۷.

۲ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۲۰ بنابر سنت متداول سیره‌نویسی زیدیه، حسین بن احمد بن یعقوب، که از جمله نزدیکان عیانی بوده، شرح‌حال مبسوطی از عیانی تألیف کرده که در یک نسخهٔ خطی باقی مانده (أیمن فؤاد سید، *مصادر تاریخ الیمن*، ص ۸۳-۸۴) و متن آن نیز منتشر شده است (صنعاء، ۱۴۱۷) و در آن متن نامه‌های مختلفی از عیانی درج شده است که برای شناخت عصر او و مشکلات وی در تعامل با جامعهٔ زیدیه یمن بسیار مفید است. عبدالکریم احمد جدبان (*مجموع کتب و رسائل الإمام القاسم العیانی* (صعده، ۲۰۰۲)، ص ۲۱۴-۴۳۹) متن این نامه‌ها و مکاتبات عیانی را به نقل از سیرهٔ عیانی بار دیگر منتشر کرده است (برای فهرست آثار غیر موجود عیانی بنگرید به: حبشی، *مصادر الفکر التربی الاسلامی فی الیمن*، ص ۵۲۴-۵۲۵. قاسم بن علی رساله‌ای دربارهٔ تفضیل اهل‌بیت بر دیگران داشته که نسخه‌ای از آن در اختیار امام زیدی، المنصور بالله عبدالله بن حمزه (متوفی ۶۱۴ق)، بوده و در آثار مختلف خود نقل‌هایی از آن آورده است. محلی نیز همین بخش‌ها را به نقل از عبدالله بن حمزه نقل کرده است. بنگرید به: عبدالله بن حمزه المنصور بالله، *شرح الرسالة الناصحة*، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۹؛ المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۱۹.

۳ تاریخ نخست را مؤیدی (*التحف*، ص ۲۰۲) و تاریخ دوم را حمیری (*الحور العین*، ص ۱۵۷) ذکر کرده است.

اعضای خانواده به شمال یمن وارد شد. حسین، که کوچک‌ترین فرزند قاسم بود، در حالی که حداکثر هفده ساله بود بنابر اغلب گزارش‌ها بلافاصله پس از وفات پدر در ۳۹۳ق بیش از دیگر فرزندان او در مقام امام زیدیه و جانشین پدر شناخته شد.[۱] اطلاع روشنی از فعالیت‌های حسین بن قاسم در فاصلهٔ ۳۹۳ تا ۴۰۱ق در اختیار نیست و اغلب آنچه از دوران امامت او به ما رسیده مربوط به فاصلهٔ زمانی ۴۰۱ تا ۴۰۴ق، یعنی سال کشته‌شدن او در میدان نبرد، است.[۲] وی در این مدت درگیر منازعات و جنگ‌های متعددی -اکثراً با رقبای داخلی- بود.

یوسف بن یحیی بن ناصر لدین الله، که از سال ۳۶۸ق مدعی زعامت زیدیه بود، در طول دوران زمامداری قاسم عِیانی نیز با وجود بیعت با وی و پس از آن در دوران امامت حسین بن قاسم تا سال ۴۰۳ق، که در صعده وفات یافت، یکی از رقبا و مخالفین جدی او به شمار می‌رفت. همچنین محسن بن محمد بن مختار بن ناصر لدین الله[۳] و محمد بن قاسم بن حسین زیدی، از نوادگان زید شهید که درسال ۴۰۳ق به دست حسین بن قاسم به قتل رسید، و پس از او فرزندش زید بن محمد بن قاسم و قاسم بن حسین زیدی[۴] از دیگر رقبای داخلی حسین بن قاسم در دوران کوتاه امامتش بودند.[۵] در طول دوران زمامداری حسین بن قاسم به دلیل رفتارهای خشن و شیوهٔ سخت‌گیرانهٔ حکومتی او قبایل یمن به تدریج از او روی‌گردان شدند و در چندین مورد با او وارد جنگ شدند یا به حمایت از رقبای او برخاستند. تا اینکه سرانجام در ۴۰۴ق در ناحیهٔ بون پس از نبردی سخت به او دست یافتند و او را از پای در آوردند. وی در شهر رَیده به خاک سپرده شد. با مرگ او، دولت نخست زیدیه در یمن پایان یافت.[۶]

---

۱ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۲۱؛ مؤیدی، *التحف*، ص ۲۰۲. قس شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج۱، ص ۲۳۵ که سال امامت او را ۴۰۱ق دانسته است.

۲ بر اساس گفتهٔ ربعی (*سیرة الامیرین*، ص ۷۱) می‌دانیم که بر اساس سنت متداول زیدیه کتابی در شرح‌حال حسین بن قاسم تألیف شده است.

۳ احمد بن سلیمان المتوکل علی الله، *حقایق المعرفة*، ص ۴۹۱-۴۹۲ بخشی از نامهٔ رد و بدل شده میان این دو را آورده است. حسین بن قاسم در نامه‌ای سراسر توهین‌آمیز از محسن بن محمد بن مختار بن الناصر بن یحیی الهادی خرده گرفته است.

۴ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۷۸-۸۵

۵ برای منازعات میان عیانی و اشراف هادوی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۹۱؛ شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۸؛ ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۷۱۵.

۶ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۲۱؛ ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۷۱۰ . در منابع زیدیه نگارش بیش از هفتاد عنوان کتاب و رساله به عیانی نسبت داده شده که با توجه به عمر اندک وی شبهه‌ای در انتساب این آثار به ذهن متبادر می‌شود (محلی، همان، ج ۲، ص ۱۲۱؛ مؤیدی، *التحف*، ص ۲۰۴) چراکه عمر او حداکثر سی سال بوده است. موضوع این تألیفات ←

در بررسی عقاید و باورهای حسینیه باید به تاریخ پیدایش حسینیه توجه کرد؛ مسئله‌ای که در خصوص این فرقه، همانند بسیاری از فرق و مذاهب، به یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین موضوعات تبدیل شده این نکته است که آیا این فرقه و اعتقادات آن واقعاً از شخص حسین بن قاسم، که این فرقه به او منتسب است، نشأت گرفته و حسین بن قاسم نیز در زمان حیاتش مروج عقاید و باورهای حسینیه بوده است و اعتقادات ویژهٔ یاران او پس از مرگش در ادعاهای خود او در زمان حیاتش ریشه دارد؟[1] بر اساس منابع متأخر زیدیه، پیدایش فرقهٔ حسینیه و اعتقادات ویژه در خصوص حسین بن قاسم، از جمله مهدویت او، تنها پس از مرگ او و از طرف یاران و نزدیکانش مطرح شده است و برخی منابع از پیدایش این فرقه در زمان حیات حسین بن قاسم سخن گفته‌اند.[2] همان‌گونه که در رسالهٔ *بیان الاشکال فیما حکی عن المهدی*[ع] *من الأقوال* حمیدان

بیشتر مسائل اعتقادی، کلامی، و تفسیر است. برخی از آن‌ها تاکنون باقی مانده و در دسترس است (برای فهرست این آثار و نسخه‌های آن بنگرید به: وجیه، *مصادر التراث*، ج ۱، ص ۵۲۲-۵۲۳)، اما این آثار غالباً رساله‌های کوتاه و مختصری است که بر این اساس می‌توان از صحت انتساب آن‌ها به عیانی سخن گفت. مهم‌ترین و مشهورترین آثار او که مخالفان وی به آن‌ها استناد می‌کنند *المعجز الباهر فی العدل و التوحید لله العزیز القاهر*، و *الرد علی من أنکر الوحی بعد خاتم النبیین* (که از آن با عنوان *الرد علی من أنکر الوحی بالمنام* نیز یاد شده) است که گفته شده در کتاب وی در کتاب *المعجز* درباب برتری کلام خود بر قرآن استدلال کرده و در کتاب دوم از گونه‌ای وحی در خواب سخن گفته و آن را از شرایط امام دانسته که بعدها دست‌آویز مخالفان وی قرار گرفته است (بنگرید به: حسین بن قاسم عیانی، *مجموع کتب و رسائل الإمام المهدی لدین الله الحسین بن القاسم العیانی*، تحقیق ابراهیم یحیی درسی حمزی (صعده، ۲۰۰۴/۱۴۲۵)، ص ۲۰۷-۲۱۱؛ ربعی، مقدمه سید و عبدالعاطی، ص ۳۹-۴۰). در متن آثار در دسترس وی اثری از برخی اتهاماتی که به او نسبت داده می‌شود نیست و ظاهراً برخی از این اتهام‌ها برداشت‌های از سخنان اوست یا این مطالب از آثار او حذف شده، خاصه آنکه برخی از آثار وی به صورت تلخیص باقی مانده است (بنگرید به: ربعی، مقدمه سید و عبدالعاطی، ص ۳۷، ۳۹). ابراهیم یحیی درسی حمزی مجموعه‌ای شامل ۱۱ عنوان از تالیفات المهدی لدین الله را در مجموعه ای با عنوان *مجموع کتب و رسائل الامام المهدی لدین الله الحسین بن القاسم العیانی* منتشر کرده است (صعده، ۱۴۲۵).

۱ مهم‌ترین و کهن‌ترین منبعی که در آن از حسینیه سخن رفته کتاب *سیرة الأمیرین* است که در آن شرح احوال دو تن از برادرزادگان حسین بن قاسم به نام‌های قاسم بن جعفر بن قاسم عِیانی (۴۱۱- ۴۶۸ ق) مشهور به شریف فاضل و برادرش محمد بن جعفر ملقب به ذوالشرفین (۴۳۰-۴۷۸). برای شرح‌حال وی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۲۳۱-۲۳۴) که در نیمه دوم قرن پنجم پیشوایی زیدیه را در بخش‌هایی از یمن بر عهده داشتند آمده است. مؤلف *سیرة الأمیرین* مفرح بن احمد ربعی (زنده در ۴۸۵؛ ص ۱۳۱، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۶۵)، که خود از یاران این دو برادر و معتقد به عقاید حسینیه بوده، در این کتاب بارها از حسینیه یا شیعه حسینیه به جای اصطلاح زیدیه استفاده کرده است. مسلّم بن محمد بن جعفر لحجی (زنده در ۵۵۲ ق) نیز در کتاب تاریخی‌اش با نام *أخبار الزیدیة من أهل البیت و شیعتهم فی الیمن* (ص ۳۱۷-۳۴۳)، که با نام *تاریخ مسلّم اللحجی* هم شناخته می‌شود، اصطلاح حسینیه را در برابر اصطلاح زیدیه به کار برده است.

۲ برای گزارشی از حسین بن قاسم عیانی بنگرید به: ابن فند، *ماثر الابرار*، ج ۲، ص ۷۰۹-۷۱۴. برای شرح حال قاسم بن جعفر بن قاسم بن علی عیانی و برادرش، که به نیابت از حسین بن قاسم عیانی رهبری حسینیه را برعهده گرفته بودند، بنگرید به: ابن فند، همان، ج ۲، ص ۷۱۷-۷۲۳. اطلاعات ابن فند برگرفته از *تاریخ مسلم لحجی* است.

بن یحیی قاسمی (متوفی ۶۵۶؛ ص ۴۱۳، ۴۱۹–۴۲۰) نیز بازتاب یافته است، نقش نزدیکان حسین بن قاسم در ترویج و طرح عقاید خاص در مورد او اهمیت و حساسیت خاصی دارد. حمیدان بن یحیی اگرچه به انتساب گفته‌های نزدیکان حسین بن قاسم به شخص حسین تردید می‌کند، اصل وجود اعتقادات ویژه و غلوآمیز در نزد آنان را منکر نمی‌شود. او علاوه بر عباراتی که در آغاز *کتاب بیان الاشکال* آورده عبارت دیگری نیز نقل کرده است که نشان می‌دهد برادران حسین بن قاسم تحت تأثیر داستان‌ها و گزارش‌های دیگران به باورهای حسینیه تن داده بودند. البته این نکته را نباید از یاد برد که حمیدان خود در ارائهٔ تاریخ زیدیه نظراتی خاص داشته است، چنانکه در خصوص ارتباط میان زیدیه و معتزله منکر تأثیرپذیری زیدیه از معتزله شده است؛ نکته‌ای که شواهد تاریخی فراوانی در رد آن وجود دارد. گفته‌های او دربارهٔ نقش نزدیکان حسین بن قاسم را نیز باید با تأمل پذیرفت و به احتمال قوی وی با طرح این مسئله که افکار مطرح شده نه از سوی حسین بن قاسم، بلکه از سوی برخی هواداران و نزدیکان او بوده می‌خواهد اعتبار افکار و اندیشه‌های نقل شده را انکار کند.

مسلّم لحجی نیز در تاریخ خود از قاسم بن جعفر بن قاسم عیانی مشهور به شریف فاضل نقل می‌کند که وی در آغاز معتقد به کشته‌شدن عموی خود حسین بن قاسم عیانی بوده است، ولی پس از آنکه شخصی به نام مدرک بن اسماعیل هفتاد قسم یاد کرد و هفتاد قربانی ذبح کرد که او خود حسین بن قاسم را دیده که صحیح و سالم از جنگ در ذی‌عَرار باز می‌گشته به حیات عموی خود معتقد شده است. تردیدی وجود ندارد که شریف فاضل و برادرش محمد بن جعفر ملقب به ذوالشرفین به مهدویت عموی خود و عقاید حسینیه معتقد بوده‌اند،[۱] چراکه علاوه بر گزارش منابع تاریخی متعدد کتابی ارزش‌مند از آن دوران با نام *سیرة الأمیرین* به دست ما رسیده است که در آن مفرِّح بن احمد ربَعی (زنده در ۴۸۵ ق) که خود از یاران این دو برادر و معتقد به عقاید حسینیه بوده در جای جای این کتاب به اعتقاد آنان به باورهای حسینیه تصریح کرده است. با وجود این آنچه در گزارش ذکرشده از مسلّم لحجی در مورد شریف فاضل تازگی دارد نسبت‌دادن آغاز چرخش زیدیه و پیدایش حسینیه به شخص اوست. در عبارت احمد بن سلیمان نیز تصریح شده است که عده‌ای از برادرزادگان حسین در مورد او چنین عقیده‌ای دارند که با گزارش مسلّم لحجی منطبق است.[۲] همچنین نبودن امکان

---

۱ بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۲۵۱.

۲ احمد بن سلیمان، *حقائق المعرفة*، ص ۴۹۳. احمد بن سلیمان (ص ۴۹۳، ۴۹۱-۴۹۶، ۵۳۴) گزارش از باورهای حسین ←

انتقام‌گیری از قاتلان حسین احتمالاً می‌تواند دلیل اتخاذ چنین نظری دربارهٔ مرگ حسین بن قاسم از سوی برادرزادگان او نیز بوده باشد.[۱]

ابوالفتح ناصر بن حسین بن محمد دیلمی امام، عالم، و مفسر زیدی ایرانی قرن پنجم است که بعد از مهاجرت به یمن توانست جامعه پراکندهٔ زیدیهٔ یمن را گرد هم آورد و خود عهده‌دار امامت زیدیان یمن شود. عمده آگاهی ما از دیلمی مطالبی است که حمید بن احمد مُحلی و عبدالله بن حمزه درباره او آورده‌اند و دیگر منابع زیدی تنها به تکرار همین مطالب بسنده کرده‌اند.[۲] وی از سادات حسنی است و نسب کامل ابوالفتح ناصر بن حسین بن محمد بن عیسی بن محمد بن عبدالله بن احمد بن عبدالله بن علی بن الحسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی‌طالب علیهما السلام آمده و به الناصر الدین الله ملقب است که برای چندین نسل خاندانی برجسته در شهر ابهر بوده‌اند.[۳]

نخستین فرد از اجداد دیلمی که به ابهر رفته و در آنجا سکوت گزیده ابوعلی محمد بن عبدالله بن احمد بن عبدالله بن علی بن الحسن ابن زید بن الحسن بن علی بن ابی‌طالب است که مادرش دختر زید بن عیسی بن زید بن الحسین بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی‌طالب بوده است. فرزندان او ابوزید عیسی، ابوالحسین زید، ابوالحسن علی، ابوعلی حسن در ابهر ساکن بوده‌اند. به درستی نمی‌دانیم که در چه زمانی این خاندان از ابهر به دیلم، که شهرت ابوالفتح دیلمی به آن است، مهاجرت کرده‌اند. تنها می‌توان حدس زد که پدر دیلمی به احتمال قوی در دیلم ساکن بوده است. به جز همین اطلاعات اندک مطلب دیگری دربارهٔ اجداد دیلمی معلوم نیست.

→ بن قاسم آورده و به رد و نقد آن‌ها پرداخته است.

۱ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳، ج ۴، ص ۲۳۱-۲۳۲. در قرن هفتم حمید بن احمد محلّی (متوفی ۶۵۲) تصریح کرده که تا زمان او معتقدان به زنده‌بودن و مهدویت حسین حضور دارند و او در رد آنان تألیف مستقلی با نام *الرسالة الزاجرة لذوی الحجی (النهی) عن الغلو فی ائمة الهدی* نگاشته است. متن این رساله بر اساس تنها نسخهٔ شناخته شده آن منتشر شده است. بنگرید به: سید علی موسوی نژاد، «الرسالة الزاجرة: ردیه‌ای بر غلو در مذهب زیدیه»، *هفت آسمان*، شماره بیست و نهم، سال هشتم (بهار ۱۳۸۵ش)، ص ۴۶-۶۰. در قرن نهم هادی بن ابراهیم وزیر (م ۸۲۲ ق) از حضور حسینیه تا چندی قبل از زمان تألیف کتاب خود، *هدایة الراغبین* (ص ۲۹۶)، خبر می‌دهد و از شخصی به نام یحیی بن محمد عمرانی نقل می‌کند که او و یا کسی که وی او را دیده، پیروان حسینیه را درک کرده است، اما در منابع بعدی زیدی به صراحت از انقراض حسینیه سخن رفته است (بنگرید به: ابن مرتضی، *المنیة و الأمل*، ص ۹۱-۹۲؛ موسوی نژاد، «مهدویت و فرقهٔ حسینیهٔ زیدیه»، *هفت آسمان*، شماره ۲۷ (پاییز ۱۳۸۴ش)، ص ۱۵۷).

۲ المحلی، *الحدائق*، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۹۵؛ عبدالله بن حمزه، *الشافی*، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ ابن فند، *مآثر الأبرار*، ج ۲، ص ۷۳۱-۷۳۴؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۵۰؛ زباره، *أئمة الیمن*، ج ۱، ص ۹۰-۹۲؛ المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۲۱۸-۲۲۱.

۳ ابن طباطبا، *منتقلة الطالبیة*، ص ۸-۹.

دربارهٔ تاریخ تولد و شرح‌حال وی در دیلم اطلاعی در دست نیست تنها می‌دانیم که وی روزگار کودکی و جوانی خود را در دیلم بسر برده و در همان‌جا در نزد عالمان زیدی تحصیل کرده است. دیلمی قیامی ناموفق نیز در دیلم به سال ۴۳۰ق داشته است.[۱] ظاهراً ناکامی وی در دیلم باعث مهاجرت او به یمن شده است، هرچند در همین دوران در یمن علاوه بر شدت‌گرفتن اختلافات داخلی در میان زیدیه و حضور جدی جریان حسینیه، به دلیل ظهور دولت اسماعیلیان صلیحی دشواری‌های فراوان جدیدی برای زیدیان یمنی پدید آمده است. ابن فند[۲] سال ورود دیلمی به یمن را ۴۳۰ق ذکر کرده است.

دیلمی بعد از ورود به یمن در ۴۳۷ق توانست بر صعده تسلط یابد و زیدیان را متحد کند و حمایت زیدیان ساکن در شمال یمن را به دست آورد. ظاهراً قبیله خولان، که در اطراف صعده سکونت داشتند، از پذیرش وی در مقام امام خودداری کرده باشند چراکه در منابع به کشتار افراد این قبیله به دست دیلمی اشاره شده است. دیلمی همچنین توانست در شوال همان سال صنعا را فتح کند و شخصی به نام سعید بن یزید را به قضاوت صنعا گمارد. بعد از آن به ذئبین رفت و در آنجا اقامت گزید. دیلمی در ۴۳۸ق به حدان، بخش سفلی وادی سر، رفت و بعد از آن به علب، محلی خارج صنعا، رفت و در آنجا قلعه‌ای آجری بنا کرد و در آنجا اقامت گزید. در پی ابراز اطاعت ابن ابی الفتوح، قبیلهٔ عنس با دیلمی بیعت کردند. در همین هنگام جعفر بن قاسم عیانی، که رهبری زیدیان حسینی را برعهده داشت و عقیده به بازگشت حسین عیانی را ترویج می‌کرد، به نزد دیلمی رفت. دیلمی جعفر را به مقام امیر الامرائی منصوب کرد و یک چهارم از خراج را به او بخشید، اما این مصالحه میان دیلمی و جعفر دیری نپایید و میانهٔ آن‌ها به هم خورد. جعفر به همراهی یحیی بن ابی حاشد بن ضحاک، امیر قبیله همدان، به قصد جنگ با دیلمی به صنعا رفت. دیلمی نیز برای مقابله با آن‌ها امر به خراب‌کردن خانه‌های بنی‌حارث و بنی‌مروان داد و این خشم ابن ابی حاشد و ابن ابی الفتوح را برانگیخت. آن‌ها در صنعا یاران دیلمی را از شهر بیرون کردند و نام او را از خطبه انداختند. دیلمی به منظور مقابله با آن‌ها از علب به جوف و سپس به بون رفت. شهاری بدون ذکر تفصیل مطالب از نبردهای متعدد میان دیلمی و ابی الفتوح سخن گفته است.[۳]

---

۱ عبدالله بن حمزه، *الشافی*، ج ۱، ص ۳۳۸؛ المؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۲۱۸.

۲ ابن فند، *مآثر الأبرار*، ج ۲، ص ۷۳۱. شهاری (*طبقات الزیدیة*، ج ۱، ص ۲۴۶) سال ۴۳۷ و مادلونگ (دائره المعارف اسلام، تکمله، ذیل ابوالفتح الدیلمی) سال ۴۲۹ ذکر کرده‌اند.

۳ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۲۴۷. برای تفصیل این حوادث بنگرید به: زباره، *أئمة الیمن*، ج ۱، ص ۹۲.

همان‌گونه که اشاره شد، دشواری دیگر دیلمی قدرت‌گیری علی بـن محمـد صُلَیحی بـود. در ۴۳۹ق صلیحی بر جبل مسار دست یافت و توانست بر بخش‌های وسیعی از یمـن از جملـه شـهر صنعا تسلط یابد.[۱] قدرت‌گیری صلیحی باعث پراکنده‌شدن پیروان دیلمی‌شد. پراکنده شـدن یـاران دیلمی موجب شد تا او به منظور حفظ جان خـود بـه زنـدگی پنهـانی رو آورد و در شـهرهـای گوناگون یمن برای فرار از دست صلیحی زندگی کند.[۲] دیلمی تا سال ۴۴۴ق توانـست بـه زنـدگی مخفیانه ادامه دهد. در ربیع الاول این سال صلیحی بر صنعا تسلط یافت و ابی حاشد بن یحیی بن ابی حاشد را به قتل رساند. خبر حضور دیلمی، که در این هنگام در شهر عَنس بود، صلیحی را به رفتن به آنجا واداشت. دیلمی با نجاح، بزرگ منطقهٔ تهامـه، مکاتبـه کـرد و از او یـاری خواسـت. در درگیری میان صلیحی و دیلمی دیلمی به همراه تعدادی از یاران خود کشته شد. دیلمی و پیروانش را در محلی به نام ردمان به خاک سپردند.[۳] با مرگ دیلمی دوره‌ای از فترت در میان زیدیه یمن رخ داد و این ایام تا روزگار امام زیدی المتوکل علی الله احمد بن سلیمان (متوفی ۵۶۶ق) ادامه یافت. از دیلمی در زمرهٔ امامان محتسب در زیدیه یاد شده است.[۴]

دیلمی آثار مختلفی نگاشته است. محلی از تفسیر وی بر قرآن در چهار مجلد یاد کـرده و بـه

---

۱ برای تفصیل اخبار صلیحی بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبـری*، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۵۰؛ همـدانی، *الـصلحیون*، ص ۶۲-۱۱۲؛ ایمن فواد سید، *تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن*، ص ۱۱۸-۱۲۱.

۲ شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج۱، ص ۲۵۰.

۳ شهاری (*طبقات الزیدیة*، ج ۱، ص ۲۵۰) اشاره کرده که قبور آن‌ها در آنجا در روزگار وی محلی شناخته‌شده بوده است. همدانی (*الصلحیون*، ص ۸۲) اطلاعات دقیق‌تری از محل قتل و خاک‌سپاری دیلمی ارائه کرده است. به نوشتهٔ او (همان‌جا) دیلمی در مکانی به نام نَجد الحِاج از بلاد رداع کشته شد و سرش را به صنعا برده و بدنش را در افیق از بلاد عَنس به خاک سپردند. زباره (*أئمة الیمن*، ج ۱،ص ۹۳) اشاره کرده که در قرن یازدهم هجری بارگاهی بر قبر وی بنا شده که بـه «قاع الدیلمی» شهرت یافته است. همو در اشاره به فرزندان و اعقاب دیلمی گفته که نوادگان وی در شهر ذمـار بـه بنـو دیلمی شهرت دارند. همچنین بنگرید به:

W. Madelung, *EI*[2], Supp, s.v"Abu 'L-Fatḥ al-Daylamī", p.22.

۴ در سنت زیدیه بر اساس واقع بیرونی، مفهوم امام محتسب اشاره به وضعیتی دارد که فرد امـام بـه دلیـل بـسط نیـافتن قدرت سیاسی‌اش نمی‌تواند وظایف تعریف‌شده برای امام را به صورت کامل انجام دهد. ابوطالب هارونی در اشاره به ایـن وضعیت می‌نویسد: «المحتسب لا ولایة له علی شئ ء من أموال الله سبحانه و تعالی و لا یجوز له قبض‌ها إلا أن یأذن لـه أربابـها و یأمروه بذلک». همو در در بیان ویژگی امام می‌نویسد: «أن الامام یختص بأربع خـصال: إقامـة الجمـع، و أخـذ الأموال کرها، و تجیش الجیوش لفض الظالمین ، و إقامة الحدود علی من وجبت علیه و قتل من امتنع من الانقیاد لها. أما المحتسب فیقوم بالنهی عن المنکر بلسانه و سیفه علی مراتبه و الأمر بالمعروف بلسانه دون سیفه، و سد الثغور و تجیش الجیوش للدفع عن المسلمین و حفظ ضعیفهم ... و حفظ الأوقاف و تفقد المناهـل و المـساجد و الـسبیل و المنـع مـن التظالم». بنگرید به: ایمن فواد سید، *تاریخ المذاهب الدینیة*، ص ۲۶۱، پانوشت ۲.

نیکویی آن را ستوده است.[۱] این تفسیر که *البرهان فی تفسیر القرآن* یا *البرهان فی تفسیر غریب القرآن* نام دارد در چند نسخهٔ خطی در دسترس است.[۲] دیلمی رساله‌ای به نام *المبهجه فی الرد علی الفرقة الضالة المتلجلجة* در رد بر مطرفیه نگاشته که ظاهراً متن آن باقی نمانده، اما یکی از کهن‌ترین آثار در رد بر مطرفیه شمرده شده است. البته با توجه به نقل‌قول نکردن از آن در متون جدلی بر ضد مطرفیه و این نکته که مطرفیه در دوران دیلمی تنها در مراحل اولیه شکل‌گیری خود بوده ظاهراً رسالهٔ در خور توجهی نبوده است.[۳] مُحلی بخش‌هایی از دعوت دیلمی را که در آن به بیان مشروعیت خروج خود پرداخته نقل کرده است.[۴] دیگر اثر شناخته‌شدهٔ دیلمی *مسائل قاسم بن العباس* است که در آن دیلمی به پرسش‌های کلامی و فقهی شریف قاسم بن عباس پاسخ داده و ظاهراً تنها در یک نسخهٔ خطی باقی مانده است.[۵]

ستیز میان علی بن محمد صلیحی پس از قتل ابوالفتح دیلمی و در اختیار گرفتن صنعا، همچنان ادامه داشت. در سال ۴۵۸ق، شریف حمزة بن ابی هاشم در درگیری با صُلَیحی کشته شد. امیر صلیحی، مکرم احمد بن علی صلیحی، در سال ۴۶۰ق به ذی درآمد و شریف قاسم بن جعفر بن قاسم عیانی را پس از آنکه پیروانش او را تنها گذاشتند از آنجا بیرون کرد. در سال ۴۶۳ق هواداران

---

۱ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۸۷؛عبدالله بن حمزه، *الشافی*، ج ۱، ص ۳۳۸.

۲ برای برخی از نسخه‌های این تفسیر در کتابخانهٔ خصوصی یمن بنگرید به: عبدالسلام بن عباس الوجیه، *اعلام المؤلفین الزیدیه*، ص ۷۵۰؛ همو، *مصادر التراث*، ج ۱، ص ۲۲۰، ۴۵۴. عدنان زرزور (*الحاکم الجشمی*، ص ۱۴۲-۱۴۳) ضمن توصیفی نسخه‌ای از این تفسیر بندهای کوتاه از آن را نقل کرده است. همچنین عبدالله بن احمد بن ابراهیم شرفی (متوفی ۱۰۶۲ق) از این تفسیر در تألیف کتاب *المصابیح الساطعه الانوار استفاده* کرده و به کرات از آن نقل‌قول کرده است ج ۲، ص ۵۱، ۶۵، ۷۳-۷۴، ج ۴، ص ۵، ۱۶). نسخه‌ای به نام *العهد الاکید فی تفسیر القرآن المجید* به عنوان تألیفی از دیلمی ذکر شده که احتمالاً بخشی از تفسیر وی باشد. بنگرید به: وجیه، *اعلام المؤلفین الزیدیه*، ص ۷۵۰.

۳ بنگرید به: عبدالله بن حمزه، *الشافی*، ج ۱، ص ۳۳۸. المنصور بالله در ضمن *رساله أجوبة مسائل تتضمن ذکر المطرفیة و أحکامهم و غیر ذلک* (*مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزه*، القسم الاول، ص ۱۸۳-۱۸۵) در ضمن آثاری که علیه مطرفیه نگاشته شده است از رساله ابوالفتح دیلمی نیز یاد کرده است.

۴ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۹۴. هادی بن ابراهیم الوزیر، *هدایة الراغبین*، ص ۱۰۶-۱۰۹ بخش‌هایی از این اثر دیلمی را نقل کرده است. در کتابخانهٔ محمد بن عبدالعظیم هادی در شهر ضحیان یمن در ضمن نسخه‌ای شرح‌حال دیلمی آمده (وجیه، *مصادر التراث*، ج ۱، ص ۴۴۰) که ظاهراً همان شرح‌حالی باشد که محلی آورده است. برای شرح‌حال دیلمی همچنین بنگرید به:
"Abu L-Fath Al-Daylami", *EI2*, sup. (by. Wilferd Madelung).

۵ عبدالسلام بن عباس وجیه، *اعلام المؤلفین الزیدیة*، ص ۷۵۰-۷۵۱). عبدالله بن حمزه (*الشافی*، ج ۱، ص ۳۳۸) و ابن فند (*مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۷۳۲-۷۳۳) نمونه‌هایی از اشعار دیلمی را نقل کرده‌اند. مؤیدی اشاره کرده که آل دیلمی، که اکنون در یمن چهره‌های سرشناسی از آن‌ها حیات دارند، از نوادگان او هستند. مؤیدی (*التحف شرح الزلف*، ص ۲۲۱) به نام دو تن از مشاهیر خاندان دیلمی اشاره کرده است.

صُلیحیان در صعده سعی کردند تا از خواندن خطبه به نام اشراف هادوی جلوگیری کنند، اما شریف قاسم بن ابراهیم از شهاره به صعده رفت و دار الاماره را از دست پیروان طرفدار صلحیان درآورد و بار دیگر خطبه به نام اشراف هادوی خواند. اشراف هادوی در نبردهای خود با صلحیان توانستند شهرهای ثُلا، بکر، و ذی مرمر را در سال ۴۶۵ق از تسلط صلحیان خارج کنند. در نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری، زیدیان نتوانستند امارتی در یمن تشکیل دهند و تنها سیادت آن‌ها به امارت محلی برخی مناطق یمن محدود باقی ماند. در سال ۵۱۱ق فرستادهٔ ابوطالب اخیر به یمن رسید و پذیرش دعوت ابوطالب اخیر در مقام امام از سوی زیدیان یمنی به وحدت سیاسی دو جامعه زیدی ایران و یمن انجامید. دعوت ابوطالب اخیر را عالم زیدی ایرانی، ابوطالب نصر بن ابی طالب بن ابی جعفر، در صعده به محسن بن حسین بن عبدالله بن محمد تسلیم کرد و این فرد در مقام نائب ابوطالب اخیر به اخذ بیعت برای او پرداخت و زیدیان اهل نجران، صعده، و جُوفین با او بیعت کردند. در نزاعی که علت آن ذکر نشده شریف محسن و فرزندش به دست برخی از اهل صعده به قتل رسیدند و بزرگ زیدیان، محمد بن عُلَیّان ابن سعد بُختَری، و ابوطالب نصر بن ابی طالب، که همراهی مالی امیر غانم بن یحیی بن حمزه سلیمانی را داشتند، به خون‌خواهی محسن برخاسته و قاتلان او را مجازات کردند. پس از مرگ ابوطالب اخیر در ۵۲۰ق، با رسیدن امام زیدی عبدالله بن سلیمان مشهور به المتوکل علی الله، که در سال ۵۳۲ق با او در مقام امام در صعده بیعت شد، وحدت سیاسی زیدیان یمن و ایران بر عهدهٔ امام زیدی یمن افتاد. ابوالحسن احمد بن سلیمان بن محمد بن مطهر بن علی بن ناصر بن احمد بن الهادی الی الحق اصول دین و اصول فقه را نزد عالم زیدی ایرانی، زید بن حسن بیهقی بروقنی، که در سال ۵۴۰ق به یمن آمده بود، فرا گرفت. او همچنین نزد عبدالله عَنسی، که در سال ۵۰۱ق از ایران به یمن آمده بود، تحصیل کرده بود. دشواری منازعات میان المتوکل علی الله با صلحیان با درگذشت سیده حره در سال ۵۳۲ق و سقوط دولت صلحیان یمن پایان یافت و زیدیان توانستند بار دیگر دامنهٔ قلمرو خود را به حالت روزگار شوکت خود بازگردانند. در کنار منازعه با اسماعیلیان، مهم‌ترین مشکل المتوکل علی الله جریانی خاص در میان زیدیه به نام مُطَرِّفیه بود.

از قرن چهارم به بعد، آرام آرام نظرات خاصی در میان زیدیان یمنی پدید آمد که بعدها در زمان تکوین نهایی آن به مطرفیه شهرت یافت.[1] آرای عالمان مطرفیه، که ترکیبی عجیب میان

۱ دربارهٔ مطرفیه بنگرید به: أیمن فؤاد سید، *تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن حتی نهایة القرن السادس الهجری* (الدار ←

برخی نظرات ابوالقاسم بلخی و برخی آرای الهادی بود، به دلیل غرابتش هنوز سرچشمه‌اش برای محققان مجهول مانده است، اما در قرن پنجم و ششم به جریانی قدرت‌مند در میان زیدیان یمنی منتهی شد و با گروه دیگر زیدی، که با آن‌ها اختلاف عقیده داشتند و از آن‌ها به مُختَرِعه یاد می‌کردند، درگیر شدند. منازعه میان مطرفیه و مخترعه در روزگار المتوکل علی الله احمد بن سلیمان شدت یافت و تلاش‌های علمی جدی برای سرکوب و ازبین‌بردن مطرفیه آغاز شد. المتوکل علی الله خود رساله‌ای به نام *الهاشمة لأنف الضلال من مذاهب المطرفیة الضلال الجهال* نگاشت و در اثری دیگر به نام *الرسالة الواضحة الصادقة فی تبیین ارتداد الفرقة المارقة المطرفیة الطبیعیة الزنادقة*، که عنوان آن نیز نشان می‌دهد، به تکفیر مطرفیه پرداخت و آن‌ها را مرتد دانست.[1]

احمد بن سلیمان به پیشنهاد عالم و شریف زیدی مکه، علی بن عیسی حسنی مشهور به ابن وهاس (متوفی ۵۵۶ق)، عالم زیدی ایرانی، زید بن حسن بیهقی بروقنی (متوفی۵۴۵ق)، را برای مقابله با مطرفیه و ترویج آرای مکتب اعتزالی بهشمیه به یمن دعوت کرد.[2] بروقنی در جمادی الاولی ۵۴۱ق بعد از تحمل سختی‌های فراوان سفر به صعده رسید. وی، که کتاب‌های فراوانی از سنت زیدیان ایران، از جمله آثار استادش حاکم جشمی، را با خود به یمن آورده بود و بخشی از آن در راه سفرش به دست راهزنان افتاده بود، توانست برخی از عالمان مطرفی را از عقیده به تطریف منصرف کند که از جمله این عالمان شخصی بود به نام قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام

→ المصریة اللبنانیة، قاهره ۱۹۸۸/۱۴۰۸)، ص ۲۴۱-۲۵۴؛ أحمد عبدالله عارف، *مقدمة فی دراسة الاتجاهات الفکریة و السیاسیة*، ص ۱۷۸-۱۸۳؛ حسن انصاری قمی، «یادداشتی دربارهٔ مطرفیه و ردیهٔ قاضی جعفر ابن عبدالسلام»، *کتاب ماه دین*، آبان - آذر ۱۳۸۰، ص ۱۱۲-۱۲۶؛ همو، «فلسفهٔ طبیعی معتزلیان مطرفی»، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۰۲-۱۰۳ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۸۵)، ص ۴-۱۷.از میراث فکری مطرفیه، اطلاع چندانی در دست نیست و ظاهراً *کتاب البرهان الرایق المخلص من ورط المضایق* نگاشتهٔ سلیمان بن محمد بن احمد محلی تنها اثری باشد که از میراث فکری مطرفیه باقی مانده است. تنها نسخهٔ شناخته شده از این کتاب در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا است که علی محمد زید در بررسی خود (*تیارات معتزلة الیمن*، ص ۶۴-۸۱، ۹۴-۱۰۴، ۲۰۱-۳۴۰) گزارش مبسوطی دربارهٔ مطرفیه و عقاید کلامی آن‌ها بر اساس این نسخهٔ خطی ارائه کرده است. (همچنین بنگرید به: فؤاد السید، «مخطوطات الیمن»، ص ۲۰۴؛ *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء*، ج ۲، ص ۵۵۶). برای شکل‌گیری دولت الهادی در یمن و بحران‌های بعد از مرگ او بنگرید به: أیمن فؤاد سید، *تاریخ المذاهب*، ص ۲۳۱-۲۴۱؛ أحمد عبدالله عارف، *مقدمة فی دراسة الاتجاهات الفکریة و السیاسیة فی الیمن فیما بین القرن الثالث و الخامس الهجری* (المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱)، ص ۱۶۵-۱۷۸.

۱ برای بخشی از رساله *الهاشمة* بنگرید به: أیمن فؤاد سید، *تاریخ المذاهب الدینیة*، ص ۲۸۵-۲۸۸. احمد بن سلیمان در *کتاب حقائق المعرفة* (مراجعة و تصحیح حسن بن یحیی الیوسفی، صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۳/۱۴۲۴) نیز بحث‌های کلامی مفصلی دربارهٔ معتقدات مطرفیه آورده است.

۲ برای شرح حال بیهقی بنگرید به: *الفلک الدوار*، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۳.

مِسوَری که بعدها نقش مهمی در مبارزه با مطرفیه ایفا کرد و در سنت زیدیه به قاضی جعفر شهرت یافته است.

قاضی جعفر بن عبدالسلام مسوری و نقش وی در انتقال میراث زیدیه ایران به یمن

دربارهٔ سوانح حیات و حتی تاریخ دقیق تولد مسوری اطلاع چندانی در دست نیست که دلیل آن بیشتر تعلق‌داشتن قاضی جعفر به گروه اسماعیلیه در یمن است.[۱] وی همانند پدر و اجدادش یک چندی بر مذهب اسماعیلیه بود و در خدمت به حاکمان اسماعیلی صلیحی و بنو حاتم به کار قضاوت شهر صنعا اشتغال داشته است. برادر وی، یحیی بن احمد (متوفی ۵۶۲ق)، نیز در خدمت بنو زُرَیع، حاکمان اسماعیلی شهر عدن، بود که در این ایام به دلیل ناتوانی زیدیان قدرتی به هم رسانده بودند. در تاریخی نامشخص قاضی جعفر به زیدیه و جریان پرنفوذ مطرفیه گروید. احتمالاً آنچه باعث گرویدن او به زیدیه شده بود دیدگاه‌های زهدگرایانه مطرفیه بوده باشد.

تاریخ گرایش قاضی جعفر به زیدی مطرفی معلوم نیست، اما می‌دانیم که در زمان رسیدن بیهقی به یمن در ۵۴۱ق قاضی جعفر شخصیتی شناخته‌شده در میان زیدیان مطرفی بوده است. تعالیم بیهقی باعث شد تا قاضی جعفر دست از عقیده به تطریف شسته و به زیدیان مخترعه بپیوندد. توانایی جدی قاضی جعفر در بحث و مناظره به سرعت او را به سخن‌گویی زیدیان مخترفه تبدیل کرد. زمانی که بیهقی در ۵۴۵ق قصد ترک یمن و بازگشت به دیار خود کرد، قاضی جعفر به قصد دیدار از مراکز زیدی ایران و اتمام تحصیل خود نزد بیهقی تصمیم گرفت تا بیهقی را در بازگشت به دیارش همراهی کند. مرگ ناگهانی بیهقی در محلی به نام سَیحار، در وادی تهامه، قاضی جعفر را از ادامه سفر باز نداشت و او خود به تنهایی به سفرش ادامه داد.[۲]

---

۱ برای شرح‌حال قاضی جعفر بنگرید به: ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۷۶۹-۷۷۴؛ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۶۱۷-۶۲۴؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۸؛ مؤیدی، *التحف شرح الزلف*، ص ۲۳۳-۲۴۱؛ عبدالسلام بن عباس الوجیه، *أعلام المؤلفین الزیدیة*، ص ۲۷۸-۲۸۲. دربارهٔ نقش قاضی جعفر در انتقال میراث زیدیه ایران و عراق به یمن و منازعات او با مطرفیه بنگرید به: أیمن فؤاد سید، *تاریخ المذاهب الدینیة*، ص ۲۵۴-۲۵۹؛ علی محمد زید، *تیارات معتزلة الیمن فی القرن السادس الهجری* (صنعاء: المرکز الفرنسی للدراسات الیمنیة، ۱۹۹۷)، ص ۱۳۰-۱۴۳.

۲ مسئله‌ای که اکنون به ذهن خطور می‌کند وضعیت جوامع زیدی در این زمان است که احتمالاً قاضی جعفر وصف آن‌ها را نزد بیهقی شنیده بوده است. بنابراین بهتر است تا بحثی کوتاه از وضعیت زیدیان ایران در شهر ری در قرن پنجم و ششم داشته باشیم. اطلاع ما دربارهٔ جوامع زیدی در ری محدود به نکات شرح‌حال‌نگارانه است که گاه در شرح‌حال برخی از عالمان زیدی ایرانی ساکن در شهر ری و روستاهای اطراف آن آمده است. از جملهٔ این عالمان ابراهیم بن

←

قاضی جعفر در سفر خود تصمیم داشت تا آثار زیدی را، که احتمالاً وصف آن‌ها را از بیهقی شنیده بود، تهیه کند و با خود به یمن منتقل کند. در ری وی به نزد عالم نامور زیدی وقت، ابوالعباس احمدبن ابی الحسن کنی، شتافت و نزد او بخشی از آثار زیدیه ایران همچون *کتاب الزیادات* المؤید بالله را قرائت کرد و از او اجازهٔ عام روایت آثار زیدیه که کنی در روایت خود داشت دریافت کرد که بخشی از این اجازه را شهاری در *طبقات الزیدیه الکبری* خود نقل کرده است. بر اساس این اجازه می‌دانیم که تاریخ حضور قاضی جعفر در نزد کنی اول جمادی الاولی ۵۵۲ق بوده است.[۱] قاضی جعفر همچنین با فقیه و عالم زیدی، احمد بن حسن بن علی بن اسحاق فرزادی، که در ری ساکن بوده، دیدار داشته و برخی از آثار زیدیه را نزد او سماع کرده است.[۲]

ابوالعباس احمد بن ابی الحسن کنی، که در ضبط نام وی در منابع زیدی اختلاف وجود دارد و گاه نام او به صورت قطب الدین احمدبن حسن بن احمد بن ابی الفتح بن عبدالوهاب کنی آمده، از عالمان زیدی ساکن در ری بوده است. او به نوشتهٔ خود در کتاب *کشف الغلطات*، که نسخه‌ای از آن در میان زیدیان یمنی به روایت قاضی جعفر وجود داشته، از شاگردان ابوالفوارس توران شاه بن خسرو شاه دیلمی بوده است. کنی همچنین از فخر الدین زین بن حسن بیهقی در سال ۵۴۰ق که در راه سفر حج به ری آمده بود، اجازهٔ روایت مجموعهٔ حدیثی زید بن علی و *امالی* ابوطالب هارونی را اخذ کرده بود. همچنین وی نزد عبدالمجید بن عبدالحمید استرابادی زیدی، که همراه بیهقی به ری آمده بود، *امالی* هارونی را با اجازه از او نیز دریافت کرده است. کنی نزد عالمان زیدی ری چون ابوعلی حسن بن علی بن ابی طالب فرزادی، ابورشید بن عبدالمجید رازی، و شیخ عبدالوهاب بن ابی علاء نصرویه سمان، که در ربیع الاول ۵۴۳ق از آن‌ها اجازهٔ روایت *امالی* ابوالحسین هارونی را دریافت کرده بود، تحصیل کرده است. قاضی جعفر بعد از سماع حدیث و جمع‌آوری کتاب‌های

اسماعیل بن ابراهیم مشهور به پارسای استرابادی است. وی در روستای جی ری سکونت داشته و از جمله شاگردان المستعین بالله علی بن ابی طالب بن قاسم حسنی است. شاگرد او، عمرو بن جمیل، امالی ابوسعد اسماعیل بن علی سَمّان (متوفی ۴۴۵ق) را نزد وی در ۵۸۹ خوانده است (ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ شهاری، *طبقات*، ج ۱، ص ۶۶-۶۷). در متن لقب استرابادی بارستان ذکر شده، اما آقای حسن انصاری معتقدند که این نام تصحیف پارسا است. امالی سمان تألیف ابوسعد اسماعیل بن علی بن حسین رازی سمان است که در ری ساکن بوده و بزرگ زیدیه نامیده شده است. وی در ۴۴۵ق درگذشت. برای شرح‌حال وی بنگرید به: الحاکم الجشمی، *شرح عیون المسائل*، ص ۳۸۹؛ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۵۷۵-۵۷۶.

۱ برای گزارشی از دیگر آثار و مشایخ کنی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۲ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲.

در دسترس و متداول زیدی در مناطق جبال و سفر به مراکز زیدی جبال و دیلمان در ۵۵۴ق به یمن بازگشت و در زادگاه خود، سناع حده، محلی در جنوب صنعا، به تدریس پرداخت.[۱]

فعالیت‌های قاضی جعفر خشم مطرفیه را، که در مقابل مدرسه او مدرسه‌ای بنا کرده بودند، برانگیخت، اما حمایت امام زیدی احمد بن سلیمان از او به تقویت جایگاه قاضی جعفر منتهی شد. میراث گسترده‌ای که قاضی جعفر با خود به یمن منتقل کرده بود موج جدیدی از تحول در جامعهٔ زیدیه یمن را پدید آورد که تاثیرات آن را در حوزهٔ نگارش آثار فقهی و کلامی می‌توان دید. در حقیقت، اکنون بیشتر آثار عالمان زیدی ایرانی موجود در کتابخانه‌های یمن استنساخ‌هایی از نسخه‌های منتقل‌شده از طریق قاضی جعفر از ایران و عراق به یمن است. قاضی جعفر شاگردان فراوانی تربیت کرده که از جمله آن‌ها می‌توان حسن بن محمد رَصّاص (متوفی ۵۸۴)،[۲] حُمَید بن احمد قرشی (متوفی ۶۲۳)، و بدرالدین محمد بن احمد (متوفی ۶۱۴) را نام ببرد که هر کدام از آن‌ها نقش مهمی در ترویج آرا و عقاید قاضی جعفر و میراثی که او با خود به یمن آورده داشته‌اند. همچنین نفوذ دیرپای قاضی جعفر در سنت زیدیه را می‌توان از تدریس کتاب‌های وی در مدراس دینی یمن دریافت.[۳]

---

۱ قاضی جعفر از مراکز زیدی عراق نیز دیدار کرده و از عالمان زیدی آنجا سماع کرده است. بنگرید به: حمید بن احمد محلی، *محاسن الازهار*، ص ۴۵-۴۶.

۲ دربارهٔ نقش حسن رصاص و نواده‌اش در تثبیت معتزله در یمن بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۳۳۳-۳۳۶؛ حسن انصاری، «مکاتب معتزلی بهشمی و ابوالحسین بصری در یمن و معرفی کتابی در کلام معتزلی / زیدی»، *بررسیهای تاریخی درحوزه اسلام و تشیع*، ص ۶۰۵-۶۱۲؛

Jan Thiele, "Propagating Mutazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Hasan al-Rassas," *Arabica*, 57 (2010), pp.536-558.

۳ قاضی جعفر همچنین منازعاتی با شافعیان یمن که از نظر کلامی پیرو عقاید احمد بن حنبل بوده‌اند داشته است. مهم‌ترین منازعه مکتوب و شاید شفاهی میان قاضی جعفر با فقیه شافعی ساکن در شهر إب، یعنی یحیی بن ابی الخیر عمرانی، بوده است. قاضی جعفر در شهر إب با فقیه شافعی، ابوالحسن عبدالله بن علی هرمی (متوفی ۵۷۰ق)، نیز مناظراتی داشته است. قاضی جعفر در کتابی به نام *الدامغ الباطل فی مذاهب الحنابل* به رد دیدگاه‌های تشبیهی عمرانی پرداخته است. عمرانی نیز در مقابل کتاب مفصلی به نام *الانتصار فی الرد علی القدریة الاشرار* نگاشته است (برای بحثی درباره کتاب الانتصار عمرانی بنگرید به: أحمد عبدالله عارف، *مقدمة فی دراسة الاتجاهات الفکریة و السیاسیة*، ص ۴۷-۸۸؛ حسن انصاری قمی، «زیدیه و چالش حنابله و معتزله»، *کتاب ماه دین*، شماره ۳۶ (مهر ۱۳۷۹)، ص ۳-۶). منازعات کلامی مکتوب میان شافعیان و زیدیان یمنی امری متداول بوده است. مهم‌ترین این مجادلات *الرسالة الخارقة* نگاشته عبدالرحمان بن منصور بن ابی القبائل (متوفی ۵۳۰ق) است که در آن به رد *رساله الیانعة* المنصور بالله عبدالله بن حمزه (متوفی ۶۱۴ق) پرداخته است. المنصور بالله با نگارش کتاب *الشافی* پاسخ مفصلی به ابن‌ابی‌القبائل داده است. برای دیگر منازعات میان شافعیان یمن و زیدیه بنگرید به: أحمد عبدالله عارف، *مقدمة*، ص ۴۲-۴۴. کتاب *الانتصار* عمرانی با این مشخصات منتشر شده است: الشیخ یحیی بن ابی الخیر العمرانی (المتوفی ۵۵۸)، الانتصار فی الرد علی المعتزلة القدریة

←

در میان شاگردان قاضی جعفر ابومحمد حسن بن محمد بن حسن رصّاص (۵۴۶-۵۸۴ق) نقش مهمی در ترویج متون معتزلی که قاضی جعفر با خود به یمن آورده بود داشت و خود حتی برخی متون معتزلی مکتب بهشمیه را، چون نسخه‌ای از کتاب *المجموع فی المحیط بالتکلیف* ابن متویه که اکنون در جامع کبیر صنعا (المکتبة الشرقیة، شماره ۵۵۱) یافت می‌شود، کتابت کرده است.

تعامل میان جامعهٔ زیدیه یمن و ایران در روزگار امام بعدی زیدیه یمن، المنصور بالله عبدالله بن حمزه (متوفی ۶۱۴ق)، تداوم یافت و به اوج خود رسید. زیدیان دیلمان امامت عبدالله بن حمزه المنصور بالله را پذیرفتند. برجسته‌ترین عالم زیدی ایرانی در این دوران شخصی‌ای است به نام بهاء لدین (محیی الدین) یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم دیلمی گیلانی مرکالی (مرقالی) که می‌دانیم با عالم زیدی یمنی، عمران بن حسن بن ناصر عُذْری هَمْدانی، مکاتبه داشته است.[1] در نامه‌ای که در ۶۰۷ق نگاشته شده یوسف برای عمران اطلاعات مفصلی در خصوص جامعه زیدی خزری و امامان آن‌ها از زمان ابوطالب الناطق بالحق (متوفی ۴۲۴ق) به بعد ذکر کرده است که به دلیل مفصل این گزارش و مشتمل‌بودن بر بسیاری جزئیات که در دیگر منابع اطلاعات چندانی در خصوص آن‌ها در دست نیست اهمیت بسیاری دارد.[2]

دیگر مطلب دربارهٔ بهاء الدین این است که از امام المنصور بالله در نبردش با مطرفیه در یمن حمایت کرده است.[3] یوسف همچنین نامه‌ای دیگر به المنصور بالله نوشته، تفسیری بر قرآن داشته[4]، و

← الاشرار، دراسة و تحقیق سعود بن عبدالعزیز الخلف (ریاض: اضواء السلف، ۱۹۹۹/۱۴۱۹).

۱ دربارهٔ عمران بنگرید به: ابن ابی الرجال احمد بن صالح، *مطلع البدور و مجمع البحور*، ج ۳، ص ۳۹۵-۳۹۷؛ ابراهیم بن القاسم الشهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۷۳۶-۷۳۷. عمران بن حسن در سال ۶۱۳ق نسخه‌ای از کتاب مناقب أمیر المؤمنین تألیف علی بن محمد مشهور به ابن مغازلی (متوفی ۴۸۳ق) را از روی نسخه‌ای که عالم امامی ابن شرفیه واسطی در سال ۵۸۵ق کتابت کرده استنساخ کرده است. بنگرید به: السید عبدالعزیز الطباطبائی، *اهل البیت علیهم السلام فی المکتبة العربیة* (قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۷)، ص ۵۸۰-۵۸۳.

۲ تصحیحی از متن نامه در ضمن *اخبار الائمة الزیدیة*، ص ۱۳۵-۱۶۱ (بخش عربی) و توضیحی دربارهٔ آن در مقدمه، ص ۱۸-۱۹ آمده است. این نامه احتمالاً همان *سیر الائمة* باشد که به یوسف نسبت داده شده است. بنگرید به: السید احمد حسینی، *مؤلفات الزیدیة*، ج ۲، ص ۱۰۶، شماره ۱۸۰۴.

۳ دربارهٔ یوسف بن ابی الحسن، کتابهایش و خانواده‌اش بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۲۹-۳۰، ۵۴۳، شرح حال ۳۰۹؛ ج ۲، ص ۴۰۸، شرح حال شماره ۶۷۲؛ ج ۴، ص ۵۲۳-۵۲۴، شرح حال شماره ۱۳۷۶؛ شهاری، *طبقات الزیدیة*، ج ۳، ص ۱۲۸۲، شرح حال شماره ۸۰۹. همچنین بنگرید به: حسن انصاری، «تفسیر کتاب الله: متنی از کدامین دوران: نیمه سده هفتم یا اواخر سده هشتم»
http://ansari.kateban.com/entry 1676.html (consulted 14/01/2011).

۴ بنگرید به: آقا بزرگ، *الذریعه*، ج ۴، ص ۳۱۴، شماره ۱۳۳۰؛ حسینی، *مؤلفات الزیدیة*، ج ۱، ص ۳۱۴، شماره ۸۹۷.

کتاب‌هایی به نام‌های *سمط الدرر (فی شرح التحریر)*[۱] و *عمدة الوافی* داشته است[۲] که به جز نامه‌ای به عمران و المنصور بالله هیچ‌یک از کتاب‌هایش باقی نمانده است.[۳] یوسف می‌بایست زمانی میان ۶۰۷ق/۱۲۱۰-۱۲۱۱ و ۶۱۴ق/۱۲۱۷ درگذشته باشد چراکه می‌دانیم پیش از المنصور بالله درگذشته است.

عبدالله بن حمزه مشهور به المنصور بالله در ربیع الثانی ۵۶۱ق در روستای عیشان به دنیا آمد. نسب وی به قاسم بن ابراهیم رسی می‌رسد (عبدالله بن حمزه بن سلیمان بن حمزه بن علی بن حمزه بن حسن بن عبدالرحمان بن یحیی بن عبدالله بن بن حسین بن قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب). وی نزد عالمان مشهور یمن، چون ابوالحسن حسن بن محمد رصّاص که نزد او کلام زیدیه را فراگرفت، علوم متداول زمان خود را اخذ کرد. مدتی در جُوف اقامت داشت و در سال ۵۹۳ق به هجرة دار معین رفت و با عالمان آنجا به بحث و مناظره پرداخت و پس از برتری در مباحث علمی با آن‌ها دعوی امامت کرد و در مسجد جامع آنجا با او در مقام امام بیعت شد. پس از آن وی فرستادگان خود را به گیلان و دیلمان فرستاد و زیدیان ایران با او بیعت کردند. حتی گفته شده که او به پادشاه خوارزم علاء الدین نامه نوشت و از وی خواست که با او بیعت کند.

در روزگار المنصور بالله، یکی از عالمان زیدی به نام محمد بن اسعد بن علاء الدین مرادی مذحجی عنسی در سال ۶۰۳ق به همراه محمد بن قاسم و یحیی بن بصیر برای هدایت زیدیان ایران به دیلمان سفر کرده‌اند. آن‌ها در سال ۶۰۵ق در گیلان بوده‌اند و یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم گیلانی دیلمی، نیای نویسندهٔ *تفسیر کتاب الله*، با آن‌ها که فرستادگان امام زیدی، المنصور بالله، بودند بیعت کرده بود.[۴] اطلاع منحصر به فردی دربارهٔ مسیر سفر مرادی در انجام نسخه‌ای از کتاب *رسالة ابلیس الی اخوانه المناحیس*، که در آخر جمادی الثانی ۷۳۲ق کتابت شد، آمده است.[۵] در این عبارت به نقل از مرادی دربارهٔ سفر او به ایران و طریق سفر او اطلاعات مفیدی آمده است.

---

۱ بنگرید به: حسینی، *مؤلفات الزیدیة*، ج ۲، ص ۱۰۱، شماره ۱۷۸۶.

۲ بنگرید به: حسینی، *مؤلفات الزیدیة*، ج ۲، ص ۲۸۵، شماره ۲۲۹۶. دربارهٔ یوسف همچنین بنگرید به: الوجیه، *اعلام المؤلفین الزیدیة*، ص ۱۱۷۵-۱۱۷۶، شرح حال شماره ۱۲۳۴. نیز بنگرید به همان، ص ۴۸۲، شماره ۴۷۹ که در ارجاع اخیر وجیه به خطا *تفسیر القرآن*، *سمط الدرر* و *عمدة الوافی* و *سیر الائمة* را به فرزند یوسف، شهردویر نسبت داده است.

۳ دربارهٔ نامه بهاء الدین به المنصور بالله بنگرید به: انصاری، «تفسیر کتاب الله».

۴ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۲۸۲.

۵ این نسخه در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (شمارهٔ ۱۰۷۲۷، برگ ۴۰ ب) یافت می‌شود.

محمد بن اسعد یمنی در ثُلا بوده که از طرف المنصور بالله مأمور رفتن به ایران شـده اسـت. او از طریق دریا به قاهره رفته و از آنجا از طریق خشکی به اسکندریه و از آنجـا بـه انطاکیـه، سـپس ملطیه، سیواس، گنجه، و باکویه و از آنجا به گیلان رفته است.[۱] بر اسـاس مکاتبـات در دسـترس میان این افراد و المنصور بالله، احتمالاً مرادی و فرد دیگر تا سال ۶۰۶ یا ۶۰۸ق در دیلمان بوده‌اند و پس از آن به یمن بازگشته‌اند.[۲]

در بخش‌هایی تا به حال منتشرنشده از سیرهٔ المنصور بالله اطلاعاتی دربارهٔ این دو فرستاده آمده که بسیار ارزش‌مند است. حسن انصاری در گزارشی از این بخش‌ها و مطالبی که در آن دربارهٔ این دو فرستاده آمده چنین نوشته است:

> در نامه‌ای دیگر که باز از گیلان برای المنصور بالله ارسال شده بوده و تـاریخ شـوال ۶۰۵ق داشته، اخبار دیگری دربارهٔ این مناطق ارائه شـده اسـت. نخـست اینکـه در ایـن مکتوب به نامه‌هایی میان یمن و گیلان / دیلمان اشاره شده کـه در نهایـت بـه پـذیرش امامت المنصور بالله از سوی «مَلِک سالوک بن فیلواکوس» و سپاهیانش (در همین سـال ۶۰۵ق) انجامیده بوده است. در این نامه باز از حضور و سیطرهٔ ملاحده در جیلان، کـه از آنان به صورت «المزادكة البواذية» هم نام برده شده، خبر داده شده و از احوال پریشان زیدیه و مهاجرت‌های اجباری و سخت‌گیری بر علیه آنان به سبب وجود ملاحده و نیز

---

۱ « ذكر محمد بن أسعد اليمني أن اميرالمؤمنين عبدالله بن حمزه حين بعثه إلى جيلان، لاداء الرسائل خرجت من ثُلاء و هـو حصن في بلاد شوط من بلاد اليمن و وصلت الى شَرْجَه بلد باليمن و من شرجه الى لؤلؤة و هي جزيرة في بلاد اليمن ثم ركبت السفينة و رحلت الى الطور و من الطور الى قاهره و منها الى اسكندرية و منها الى انطاكية و منها الى ملطية و منها الى سيواس من بلاد الروم و منها الى كنجه و منها الى باكوية و منها الى جيلان اجلها الله و ادام دولتها و صـولتها». همچنـین بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۲۸۲.

۲ دربارهٔ تاریخ درگذشت مرادی اطلاعی در دست نیست. مرادی کتابی به نام *المهذب من فتاوی الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزه* (تصحیح و مقابله عبدالسلام بن عباس الوجیه، صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۱/۱۴۲۱) دارد که نـسخه‌ای کهن از آن به تاریخ کتابت ۶۴۴ق در دست است که کاتب در آن از مرادی با الفاظ «أیده الله و طوّل عمره» یاد کرده که بر اساس آن می توان از حیات مرادی تا این تاریخ سخن گفت. کتاب مرادی بر اساس *مجموعهٔ فتاوی المنصور بالله* است کـه محمد بن احمد بن علی قرشی عبشمی (متوفی ۶۲۳ق) است. همین‌گونه در کتابخانهٔ مرتضی بن عبدالله الوزیر در وادی السر چند مجلد از کتاب *تهذیب* حاکم جشمی وجود دارد که در سال ۶۴۴ق کتابت شده که مجلد پـنجم آن را محمـد بن اسعد بن زید بن احمد عنسی کتابت کرده که البته وی خواهرزاده عبدالله بن زید عنـسی و شـخص دیگـری اسـت. بنگرید به: وجیه، *مصادر التراث*، ج ۲، ص ۳۶۵-۳۶۶. در مجموعه آثار المنصور بالله، اثری است با عنوان «مسائل أخر من القاضي محمد بن أسعد اليمني» که به احتمال فراوان همین مرادی ذکر شده است. برای اثر اخیر بنگرید بـه: المنـصور بالله عبدالله بن حمزه، *مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزه (المجموع المنصوری)*، تحقیق عبدالسلام بـن عباس الوجیه، القسم الثانی (صنعا: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۲/۱۴۲۳)، ص ۲۲۷-۲۴۸.

به سبب حضور سنیان شکایت شده است. از تعابیر این نامه به خوبی پیداست که تا چه اندازه زیدیان از اهل‌سنت این نواحی، کـه بـه تعبیـر او از «مـشبهان» هـستند، شـکایت داشته‌اند و تحت فشار آنان بوده‌اند. در این نامه از فتاوی‌ای یاد می‌کند کـه در ضـرورت قتل شیعیان بر منابر اهل‌سنت در این نواحی ابراز می‌شده اسـت. بـا ایـن وصـف اظهـار می‌کند که پس از مدتی شیعیان و اهل‌سـنت در توافـق بـا یکـدیگر موجبـات اخـراج ملاحده را فراهم کردند، اما پس از آن شیعیان دیگر بار تحت ظلم و سـتم سـنیان قـرار گرفتند. نویسندهٔ نامه پس از آن از تلاش‌های زیدیان برای قیام به امر دعوت در جـیلان در این دورهٔ زمانی یاد می‌کند و می‌نویسد که با تلاش محمد بن الداعی که پیش‌تـر از او نام بردیم و در این نامه گفته شده ساکن دیلمان بوده است و با راهنمـایی او زیـدیان ایـن نواحی به پذیرش امامت المنصور بالله تن می‌دهند و با تلاش همو بیعت غیـابی بـا امـام صورت می‌گیرد. وی اشاره می‌کند که فقیهان هم با این رأی همراهی کردنـد و شـخص سالوک هم بیعت کرد. نویسندهٔ نامه می‌نویسد که امروزه در بلاد جیلان تا ناحیـه‌ای از بلاد دیلمان در تمامی قریه‌ها نماز جمعه در اماکن متعدد اقامه می‌گردد و به نام المنصور بالله خطبه خوانده می‌شود و جالب اینکه می‌گوید فقیهان امور متعلق به ولایات شرعیه را در اختیار دارند و از نفاذ کلمه در امور شـرعیه مـردم برخوردارنـد. بـا ایـن وصـف نویسندهٔ نامه می‌نویسد که در مورد نهی از منکرات و مقابله با ظلم و سـتم فقیهـان، بـه دلیل آنکه مردان جنگی با آنان توافق رأی ندارند و نیز به دلیـل وجـود اخـتلاف میـان سادات، چندان در این امر توفیق ندارند. نویسندهٔ نامه از المنصور بالله طلب مـساعدت و ارسال نماینده و یا ارسال نامه و برقراری مکاتبات می‌کند تا آنان در این امر توفیـق لازم را حاصل کنند. در پایان نامه اسامی سادات و رؤسای آنان در جیلان که با المنصور بالله بیعت کرده‌اند آورده شده بوده است: ظهیر الدین ابو طالب بن یوسف الحـسینی از اولاده برادر ناصر کبیر و از فرزندان ابو الفضل. سیف الدین ملکداد بن محمد الحـسنی از اولاده محمد بن زید الداعی و نیز برادرش السید رکن الدین مهـدی و دیگـر برادرانـشان و نیـز جلال الدین الحسین و از شمار فقیهانی که بیعت کرده‌اند تنی چند نام برده شده‌انـد ... از همین قسمت بر می‌آید که نویسندهٔ نامه، که خود در شمار بیعت‌کنندگان با امـام بـوده، شخصی است به نام قاسم بن ابراهیم الدیلمی که از فقیهان زیدی بوده و با ستایش از او نام برده شده است. جالب اینکه در همین قسمت گفته شده که غرض از نام‌بردن آنـان ایـن است که امام در ادعیه خود از ایشان یاد کند. در نسخه پس از آن از نامـه دیگـری یـاد

می‌شود که از سوی دو نماینده و داعی امام در منطقه، یعنی محمد بن نصیر و محمد بن اسعد، به دست امام واصل می‌شود و اخبار مربوط به اقبال زیدیان جیلان به امامت المنصور بالله در آن به اطلاع امام می‌رسد. پس از آن المنصور بالله سه نامه یکی در پاسخ به اهالی جیل و دیلمان و دیگری در پاسخ به نامه محمد بن الداعی و یک نامه هم به «الملک سالوک بن فیلواکوس» ارسال می‌کند. در یکی از این نامه‌ها، که در واقع خطاب به اهالی جیلان و دیلمان است، المنصور بالله اظهاراتی دارد که نشان می‌دهد از تاریخ طبرستان و گیلان اطلاع خوبی دارد و آنان را نیز می ستاید. از جمله مطالب دیگری که المنصور بالله در این نامه متذکر می‌شود کسب اطلاع دربارهٔ ملاحده و نیز دستورات لازم در مقابله با ایشان است. در نامه المنصور بالله به الملک سالوک بن فیلواکوس، وی از این پادشاه ستایش بسیار می‌کند و او را با القاب بسیار بلندی می‌ستاید. در نسخهٔ کتاب ما، به دلیل نقص در پایان، بخش پایانی این نامه از میان رفته است.[1]

المنصور بالله در سال ۶۰۰ق حصن ظفار را بنا کرد و به آنجا رفت و در آنجا اقامت گزید. در سال ۶۰۳ق میان او و مطرفیه نامه‌هایی رد و بدل شد و المنصور بالله مطرفیه را کافر خواند و آن‌ها را تهدید به اسارت کرد و اعلام کرد که با مطرفیه همچون کفار رفتار خواهد کرد. در سال ۶۱۰ق یکی از عالمان مطرفی به نام محمد بن منصور بن مفضل بن حجاج، از اهالی وقش، نبردی را علیه المنصور بالله رهبری کرد که به شکست انجامید. در سال بعد، المنصور بالله مسجد مطرفیه در سَناع را، که از مراکز مهم علمی مطرفیه بود، ویران کرد و شهر وقش را نیز به کلی نابود کرد و بقایای آن را برای ساختن حصن ظفار به آنجا برد. برخوردهای تند المنصور بالله با مطرفیه و احکام تند و حکم به کفر آن‌ها مخالفت‌هایی را با وی برانگیخت که او به تفصیل در رسالهٔ *الهادیة بالأدلة البادیة فی بیان أحکام أهل الردة* پاسخ داده است. با این حال، پاسخ‌های او نتوانست مخالفان و منتقدان را قانع کند و او مجبور شد تا در چند رسالهٔ دیگر به نام‌های *الدرة الیتیمة فی تبیین أحکام السبا و الغنیمة*، *أجوبة مسائل تتضمن ذکر المطرفیة و أحکامهم* باز به دفاع از دیدگاه‌های خود در برخورد با مطرفیه و کافر خواندن آن‌ها بپردازد.[2]

---

۱ حسن انصاری، «نامه‌هایی به گیلان (معرفی کوتاه مجلدی دیگر از سیرهٔ المنصور بالله»، http://ansari.kateban.com/entry1377.html.

۲ رساله‌های مذکور در ضمن کتاب مجموع *رسائل الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزه*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه (صنعا: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، ۱۴۲۲/۲۰۰۲)، القسم الاول منتشر شده است. محمد بن اسعد مرادی ←

با این حال، مطرفیان که اکنون از رفتارهای المنصور بالله به تنگ آمده بودند مجبور به نامه‌نگاری با خلیفه عباسی در بغداد شدند. یکی از عالمان مطرفیه به نام ابن نساخ به خلیفه بغداد، الناصر احمد، نامه‌ای نوشت و از او برای نبرد با المنصور بالله طلب یاری کرد. خلیفه، که اکنون زمان را برای مداخله در یمن مناسب می‌دید، نامه‌ای به ملک کامل ایوبی نوشت و از او خواست تا سپاهی را به یاری مطرفیه به یمن بفرستد. ملک کامل نیز فرزندش، مسعود صلاح الدین یوسف، مشهور به اقسیس را به همراه سپاهی فراوان روانه یمن کرد. سپاه ایوبی قاهره را در ۱۷ رمضان ۶۱۱ق ترک کردند. نخست به مکه رفتند و در آنجا حج به جا آوردند و در صفر ۶۱۲ق به یمن رسیدند. المنصور بالله که توان مقابله با آنان را نداشت عقب‌نشینی کرد. نبرد میان دو گروه ادامه داشت تا آنکه در آخر شعبان ۶۱۳ق پیمان مصالحه‌ای میان آن‌ها بسته شد. در آخر ۶۱۳ق المنصور بالله به حصن کَوْکَبان رفت و در دوازدهم محرم سال ۶۱۴ق در آنجا درگذشت و جنازه‌اش را در حصن ظَفَار به خاک سپردند.[۱] المنصور بالله علاقهٔ خاصی به جمع‌آوری کتاب‌های کلامی معتزله داشته و کتابخانهٔ او در حصن ظفار یکی از مهم‌ترین کتابخانه‌های یمن بوده که مشتمل بر نسخه‌های خطی معتزلی فراوانی بوده است که بخش‌هایی از کتابخانهٔ او امروز در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا نگهداری می‌شود.[۲] المنصور بالله در حُوث نیز مدرسه‌ای بنا کرده است که به مدرسهٔ منصوریه شهرت داشته و اکنون به مسجد الصومعة شهرت دارد. در قرون

نیز در کتاب *المهذب فی فتاوی الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزه*، تصحیح و مقابله عبدالسلام بن عباس الوجیه (صنعا: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافية، ۲۰۰۱/۱۴۲۱)، ص ۴۶۲-۴۹۲ به تفصیل به دفاع از نظرات المنصور بالله در رفتار با مطرفیه با استناد به سنت‌های ائمه پیشین زیدیه پرداخته است. از میان عالمان زیدی پس از المنصور بالله، عبدالله بن زید بن احمد بن أبی الخیر مذحجی عنسی (متوفی ۶۶۷ق) رساله‌های متعددی در رد مطرفیه نگاشته، از جمله *التمییز بین الإسلام و المطرفیة الطغام*، *التوقیف علی توبة أهل التطریف* (برلین، ۱۰۲۹۱)، *الرسالة الحاکمة بتحریم مناکحة الفرقة المطرفیة الظالمة* (برلین، ۱۰۲۸۸)، *عقائد أهل البیت و الرد علی المطرفیة* (برلین، ۱۰۲۸۹)، و *الرسالة الناطقة بضلال المطرفیة الزنادقة* (برلین، ۱۰۲۸۹) که این رساله‌ها نقش مهمی در نابودی مطرفیه داشته است.

۱ أیمن فؤاد سید، *تاریخ المذاهب الدینية*، ص ۲۶۸-۲۶۹.

۲ بنگرید به: فؤاد سید، «مخطوطات الیمن»، ص ۱۹۵-۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷. وی نقش مهمی در ازبین‌بردن مطرفیه داشته و در آثار مختلف خود به رد نظرات مطرفیه پرداخته و رساله‌های جداگانه‌ای نیز در رد مطرفیه نگاشته است. برای شرح‌حال عبدالله بن حمزه بنگرید به: ابن فند، *مآثر الابرار*، ج ۲، ص ۷۹۹-۸۱۶؛ علی محمد زید، *تیارات معتزلة الیمن*، ص ۱۵۶-۱۹۸. ابی فِراس بن دِعثم اثری مفصل دربارهٔ المنصور بالله به نام *السیرة الشریفة المنصورية* تألیف کرده که بخش‌هایی از این سیره را عبدالغنی محمود عبدالعاطی (بیروت، ۱۹۹۳/۱۴۱۴) منتشر کرده است. همو مقاله‌ای نیز دربارهٔ سیرهٔ مذکور با این مشخصات منتشر کرده است: عبدالغنی محمود، «أبوفراس بن دعثم و کتابه السیرة المنصورية»، *مجلة کلیة الأداب*، جامعة صنعاء، العدد ۱۰ (السنة ۱۹۸۹)، ص ۲۲۴-۲۶۳.

گذشته آوازهٔ فراوانی داشته و برخی از عالمان برجستهٔ زیدی چون احمد بن محمد بن حسن رصّاص حفید، احمد بن محمد اکوع مشهور به شعله، احمد بن علی ضمیمی، محمد بن یحیی صنعانی، و فضل بن یحیی بن جعفر بن احمد بن ابی یحیی نواده قاضی جعفر مشهور در قرن هفتم در آنجا تدریس می‌کرده‌اند و امام نامور زیدی المهدی لدین الله احمد بن حسین بن قاسم صاحب ذیبین (متوفی ۶۵۶ق) یک‌چندی در آنجا به تحصیل در نزد این عالمان مشغول بوده است.[۱]

اطلاعات اندکی دربارهٔ کتابخانهٔ المنصور بالله و گاه برخی از نسخه‌های آن در دست است. نکتهٔ با اهمیت دربارهٔ این کتابخانه در این است که آثار معتزلی موجود در کتابخانهٔ او عموماً آثاری بوده که در سنت زیدیان ایران تداول داشته و بعدها به یمن راه یافته است و بسیاری از این آثار، خاصه کتاب‌های رکن الدین محمود ملاحمی خوارزمی چون کتاب *الفائق* و *المعتمد فی اصول الدین* او، متن درسی در میان مدارس زیدیه یمن بوده است.[۲] برخی از این نسخه‌ها را عالم و متکلم مشهور زیدی، محمد (یا حمید) بن احمد بن علی بن ولید قرشی عَبْشمی انف، نگاشته است. وی از عالمان سکان در حوث بوده و در همان‌جا در شب سه‌شنبه ۲۳ رمضان ۶۲۱ یا ۶۲۳ق درگذشته است. عبشمی از شاگردان برجستهٔ قاضی جعفر بن عبدالسلام مِسوَری بوده و آثار بسیاری، خاصه برخی از تألیفات زیدیان ایرانی، را نزد او خوانده و اجازهٔ روایت دریافت کرده است.[۳] با توجه به برخی مجلدات کتاب *المغنی* قاضی عبدالجبار می‌توان دریافت که دست‌کم برخی از نسخه‌های این کتاب، که اطلاعات نسخه‌شناسی آن‌ها آمده، به قلم ابن ولید قرشی نگاشته شده است که از حیث خط و محتوی با انجامهٔ آمده در نسخه ۶۹۶ جامع کبیر صنعا، که اثری معتزلی به نام *مسائل الخلاف فی*

---

۱ در این خصوص بنگرید به: حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «سنت آموزشی دینی میان زیدیان یمنی قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی: تحصیلات امام المهدی لدین الله احمد بن حسین بن قاسم (م ۱۲۵۸/۶۵۶)»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال ۴، شماره ۱۵ (بهار ۱۳۹۰ش)، ص ۹۵۱-۹۵۲.

۲ برای نمونه در سیرهٔ احمد بن حسین المهدی لدین الله صاحب ذیبین (متوفی ۶۵۶ق)، اشاره شده است که وی کتاب‌های ملاحمی را در حلقه‌های درسی زیدیه خوانده است. بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۱۱۱. همچنین در شرح‌حال این امام به آثار زیدیان ایرانی که در این دوران در مدارس زیدیه تدریس می‌شده، اشاره شده است. بنگرید به: شهاری، همان، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۳؛ حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «سنت آموزشی دینی میان زیدیان یمنی»، *پیام بهارستان*، ترجمهٔ محمدکاظم رحمتی، ص ۹۵۰-۹۶۷.

۳ ابن ولید قرشی خود از عالمان صاحب نام زیدی یمن است که آثار مهمی همچون *تحریر زوائد الابانة عن الابانة*، *ترتیب امالی المرشد بالله*، و *الجواب الناطق الصادق بحل شبه کتاب الفائق فیما خالف فیه ابن الملاحمی مذهب الزیدیه فی اصول الدین* داشته که برخی از آن‌ها چاپ شده است. برای شرح‌حال او بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۴۱۷-۴۲۱؛ القاضی اسماعیل بن علی الأکوع، *هجر العلم و معاقله فی الیمن*، ج ۱، ص ۴۹۲.

الاصول ابورشید نیشابوری است، تطابق کامل دارد و بر اساس برخی اطلاعات آمده در انجامهٔ نسخه می‌توان گفت که نسخهٔ مذکور بر اساس نسخه‌ای که از ایران به یمن منتقل شده نوشته شده است.[۱] متأسفانه برخی مجلدات *کتاب المغنی* فاقد معرفی نسخهٔ اساس تصحیح است و امکان فهم آنکه دیگر مجلدات نیز به دست ابن ولید نگاشته شده تنها با مراجعه به اصل نسخه یا تصویر آن امکان‌پذیر است که اکنون در دسترس نگارنده نیست. در آخر مجلد پنجم، که به بحث از فرق غیراسلامی اختصاص دارد، در انجامه چنین آمده است:

فرغ من نساخته ضحوة نهار الجمعة لعشر ليال خلون من شهر الله الأصم رجب المعظم من شهور سنة ست و ستمائة بالمدرسة المنصورية بقرية حوث، عمرها الله ببقاء مقيمها و بالصالحين من عباده، إنه سميع مجيب. تمت المعارضة لبعضه و النظر فی بعضه ضحوة نهار ثانی فراغ نسخه و هو لإحدى عشرة ليلة من الشهر المذكور من السنة المذكورة بالمكان المذكور و المتولی لذلک محمد بن أحمد بن الوليد بحمد الله تعالی و منه و صلی الله علی رسوله سيدنا محمد و علی آله و سلم.[۲]

جلد ششم، که به بحث از تعدیل و تجویر اختصاص دارد، نیز به قلم ابن ولید نگاشته شده و این مسئله مورد توجه مصححان کتاب نیز قرار گرفته و تصویری از آغاز نسخه آورده‌اند. در آغاز نسخهٔ مذکور، که به شمارهٔ ۱۹۵ در جامع کبیر صنعا نگهداری می‌شود، عبارت زیر آمده است:

وقف؛ و هو الجزء السادس، المجلد الرابع من ستة عشر مجلداً من الكتاب *المغنی*، املاء قاضی القضاة أبی الحسن عبدالجبار بن أحمد الهمدانی رضی الله عنه. نسخ للخزانة المعمورة خزانة مولانا و مالكنا الامام الأجل المنصور بالله عزوجل أمير المؤمنين امام المتقين عبدالله بن حمزة بن سليمان ابن رسول الله عليه و علی آله. نصره الله نصراً عزيزاً.

عبارت تملیکی نیز در نسخه موجود است که بیان‌گر آن است که نسخه از ظفار به صنعا منتقل شده است:

بسم الله الرحمن الرحيم، هذا من كتب الوقف منقولاً من ظفار بأمر مولانا أمير

---

۱ دربارهٔ این اثر و توضیحات بیشتر در خصوص آن بنگرید به: حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «اعتزال پس از عبدالجبار: کتاب مسائل الخلاف فی الاصول ابورشید نیشابوری (مطالعاتی درباره انتقال علوم از ایران به یمن در قرون ۶-۷/ ۱۲-۱۳)»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۳ ٠پاییز ۱۳۹۰)، ص ۹۱۹-۹۶۷.

۲ *المغنی*، ج ۵، ص ۲۵۹.

المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله و أحيا به معالم الدين؛ و أمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التي أمر بعمارتها بازاء الصومعة الشرقية بالجامع الكبير المقدس بمحروس مدينة صنعاء بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ۱۳۴۸. و الله أعلم بالصواب و اليه المأب.[۱]

مجلد هفتم، که به بحث از خلق قرآن می پردازد، نیز به خط ابن ولید قرشی است که تصویری از چند برگ نسخه نیز در آغاز متن تصحیح‌شده آمده است. در انتهای مجلد چهاردهم (ص ۴۶۱) نیز انجامه‌ای مشتمل بر زمان و مکان فراغت از استنساخ نسخه آمده که بی‌تردید کاتب آن ابن ولید قرشی است. انجامهٔ مذکور چنین است:

صادف الفراغ من هذا الجزء المبارک، ضحوة النهار، يوم السبت، في العشر الوسطى، من ذي القعده، من‌شهورسنةست و ستمائة للهجرة الشريفة، بالمدرسة المنصورية، بمدينة حوث –عمرها الله تعالى بدوام منشئها و بعباده الصالحين–، بمنه و رحمته، إنه سميع مجيب.

مناسبات زیدیان یمنی و ایرانی پس از المنصور بالله

دربارهٔ مناسبات بعدی میان زیدیان یمنی و ایرانی اطلاعات پراکنده‌ای در دست است، هرچند با توجه به اینکه زیدیان ایرانی امامت زیدیان یمنی را پذیرفتند بدیهی است که برخی از عالمان زیدی ایرانی به یمن سفر می‌کرده‌اند، خاصه در ایام حج و در راه بازگشت از حج به ایران. می‌دانیم که احمد بن محمد بن حسن رصّاص (متوفی ۶۵۶ق) نامه‌ای به زیدیان گیلان و دیلمان نوشته که متن آن باقی مانده است.[۲] فقیه و متکلم نامور زیدی به نام محمد بن حسن بن محمد دیلمی شخصیتی است که در قرن هفتم به یمن مهاجرت کرد و در آنجا آثار مهمی چون *قواعد عقائد آل محمد* را نگاشت. وی، که در زمان المهدی لدین الله محمد بن المتوکل علی الله به یمن رسیده بود،

۱ «الجزء السادس من الكتاب *المغني في أبواب التوحيد و العدل* املاء القاضي أبوالحسن عبدالجبار بن أحمد رضي الله عنه». مهر کتابخانه جامع متوکلیه صنعاء با سجع «المكتبة العامة المتوكلية الجامعة لكتب الوقف العمومية في جامع صنعاء المحمية» نیز بر صفحهٔ مذکور درج شده است.

۲ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۴۲۲-۴۳۰. در دوران المنصور بالله (متوفی ۶۱۴ق) بخش مهمی از میراث معتزله متأخر، خاصه آثار رکن الدین محمود ملاحمی خوارزمی (متوفی ۵۳۶ق)، به یمن منتقل شده است. بنگرید به: حسن انصاری، «محمود الملاحمي المعتزلي في اليمن و التعريف برسالة في الرد على عليه حول زيادة الوجود على الماهية»، *المسار*، ۲/۱۱ (۲۰۱۰)، ص ۴۸-۵۸.

بخش مهمی از کتابش را به رد باطنیان اختصاص داده است. وی در راه بازگشت به دیلمان در وادی مر در ۷۱۰ق درگذشت.[۱]

دیگر اطلاعی که دربارهٔ عالمان زیدی قرن هفتم داریم، مطالبی است دربارهٔ نیای نویسندهٔ *تفسیر کتاب الله* ابوالفضل بن شهردویر بن یوسف گیلانی به نام یوسف بن ابی الحسن دیلمی گیلانی. نامه‌ای مبسوط دربارهٔ اوضاع زیدیان گیلان از وی به فقیه زیدی، عمران بن حسن عُذْری هَمْدانی، در دست است که المنصور بالله نیز در *الرسالة العالمة بالأدلة الحاكمة* برخی مطالب دربارهٔ زیدیان ایرانی را از این اثر نقل کرده است.[۲] انصاری و اشمیتکه در اشاره به نویسندهٔ این تفسیر نوشته‌اند:

> یوسف فرزندی به نام شهردویر داشته که به او اثری کلامی به نام *لوائح الاختیار (یا الاخبار) فی بحث الروح و النور و عذاب القبر* نسبت داده شده که اکنون در دست نیست.[۳] شهردویر نیز دو پسر به نام‌های اسماعیل، که دربارهٔ او هیچ چیز جز آنکه فردی عالم بوده دانسته نیست، و ابوالفضل مؤلف *تفسیر (کتاب الله)* دانسته است. آقابزرگ از حیات ابوالفضل به عنوان عالمی از قرن هشتم هجری / چهاردهم میلادی سخن گفته که در پرتو دانسته‌های دقیق ما در خصوص پدربزرگ ابوالفضل (بهاء الدین یوسف بن ابی الحسن دیلمی که معاصر با المنصور بالله بوده و پیش از ۶۱۴ درگذشته است) اکنون باید تصحیح شود[۴] و ابوالفضل می‌بایست در حدود میانهٔ قرن هفتم هجری در قید حیات بوده

---

۱ برای شرح‌حال وی بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۲۵۸-۲۶۰. برای شرح‌حال احمد بن میر حسنی گیلانی، که در قرن نهم به یمن مهاجرت کرده و قصد دیدار با امام یمنی، یحیی بن حمزه، را داشته ولی در هنگام رسیدن او به یمن یحیی بن حمزه درگذشته بود، بنگرید به، ابن ابی الرجال، همان، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۸. همچنین در همین قرن، داود بن محمد گیلانی به یمن رفته است. ابن ابی الرجال، همان، ج ۲، ص ۲۷۰-۲۷۱؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۴۳۵. برای دیگر زیدیان دیلمی مهاجر به یمن بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۴، ص ۳۶۴-۳۶۵.

۲ انصاری معتقد است که این اثر همان *سیر الائمه* است که در منابع تألیف یوسف بن ابی الحسن گیلانی ذکر شده است. برای متن نامهٔ ذکر شده بنگرید به: *أخبار الأئمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، ص ۱۳۷-۱۶۱. دربارهٔ استنادات المنصور بالله در رساله *العالمة* بنگرید به: المنصور بالله عبدالله بن حمزه، *مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزه*، القسم الثانی، ص ۵۱۷-۵۲۱.

۳ بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۴۰۸، شرح حال ۶۷۲؛ آقابزرگ طهرانی، *ذریعه*، ج ۱۸، ص ۳۷۳، شماره ۵۱۲؛ الجنة العلمیة فی مؤسسة الامام الصادق، *معجم التراث الکلامی: معجم یتناول ذکر اسماء المؤلفات الکلامیة (المخطوطات و المطبوعات) عبر القرون و المکتبات التی تتوفر فیها نسخها*، پنج جلد (قم، ۱۳۸۱/۱۴۲۳ش /[۲۰۰۲])، ج ۴، ص ۵۷۵، شماره ۱۰۲۱۲؛ الحسینی، *مؤلفات الزیدیة*، ج ۲، ص ۴۰۶، شمارهٔ ۲۶۶۵؛ الوجیه، *اعلام المؤلفین الزیدیة*، ص ۴۸۲، شماره ۴۷۹.

۴ بنگرید به: آقابزرگ طهرانی، *الذریعة*، ج ۴، ص ۲۵۶-۲۵۸، شماره ۱۲۱۳. تاریخی را که آقا بزرگ ارائه کرده، مادلونگ ←

باشد. سوای تفسیرش، ابوالفضل کتابی در کلام به نام *دلائل التوحید* نگاشته که اکنون در دست نیست.[۱]

در سراسر تفسیرش ابوالفضل کاملاً متکی بر طیف گسترده‌ای از تفاسیر کهن‌تر عالمان سنی، زیدی، و امامی است. یعنی *الکشف و البیان فی تفسیر القرآن* ثعلبی (متوفی ۱۰۳۵/۴۲۷)؛ *الکشاف* جار الله زمخشری (متوفی ۱۱۴۴/۵۳۸)؛ *ایجاز البیان* نوشتهٔ بیان الحق نجم الدین ابوالقاسم محمود بن ابی الحسن نیشابوری غزنوی (متوفی نیمه دوم قرن ششم هجری/ قرن دوازدهم میلادی) که اثرش را در ۱۱۵۸/۵۵۳ تألیف کرده[۲]؛ *مفاتیح الغیب* فخر الدین رازی؛ *التهذیب فی تفسیر القرآن* حاکم جشمی (متوفی ۱۱۰۱/۴۹۴) و *مجمع البیان* و *جوامع الجامع* فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۱۱۵۳/۵۴۸). از نکات با اهمیت ارجاعات ابوالفضل به تفسیر غیر مذکور در جایی دیگر ناصر اطروش و تفسیر پدربزرگش بهاء الدین یوسف است. ابوالفضل همچنین آشنایی عمیق خود را با سنت‌های معتزلی نشان داده و به تصریح از قاضی عبدالجبار همدانی (متوفی ۱۰۲۵/۴۱۵) (که از آثارش، *شرح العمد* که اکنون در دست نیست) و ابن ملاحمی (متوفی ۱۱۴۱/۵۳۶) را نام برده و البته به نحو کاملی از سنت زیدیان شمال ایران، خراسان، و ری که مشتمل سخن گفته و همچنین مشتمل است بر برخی نقل‌قول‌ها از زیدیان کهن یمنی چون امام المنصور بالله.

خصوصیات نسخه‌شناسی دو مجلد تفسیر با آنچه از خصلت‌ها و خصائص نسخه‌های زیدی از قرن هشتم هجری / چهاردهم میلادی تا دهم هجری / شانزدهم هجری ایران می‌دانیم تطابق دارد. متن قرآن به دست خط بزرگ در وسط داخلی هر صفحه قرار دارد و در اطراف آن تفسیر قرآن به خط ریزتر در بالا و حاشیه و پایین

اخبار الائمة الزیدیة، ص ۱۳، شماره ۶) و سید محمد عمادی حائری مقدمه‌نویس چاپ عکسی *تفسیر کتاب الله* در اطلاع اخیر خود پذیرفته‌اند. نیز بنگرید به: حسینی، *مؤلفات الزیدیة*، ج ۱، ص ۳۰۷، شماره ۸۷۰ که هیچ تاریخی ارائه نکرده است. برعکس آقابزرگ طهرانی در *طبقات اعلام الشیعة*، تحقیق علی نقی منزوی، ج ۳، بخش اول (القرن السابع)، بیروت، ۱۹۷۱/۱۳۹۰، ص ۱۳۱-۱۳۲ که آقا بزرگ دورهٔ حیات او را به درستی تعیین کرده، اما به اینکه ابوالفضل زیدی بوده باشد تردید کرده است و استدلال کرده که او امامی بوده است. همچنین بنگرید به همو، *الذریعه*، ج ۱۸، ص ۶۲، شماره ۶۷۸ که آقا بزرگ بیان داشته که ابوالفضل عالمی از قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی است.

۱ بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲،ص ۴۰۸، شماره ۶۷۲؛ آقا بزرگ، ذریعه، ج ۸، ص ۲۴۹، شمارهٔ ۱۰۲۴؛ *معجم التراث الکلامی*، ج ۳، ص ۲۸۶، شماره ۶۰۸۵؛ الحسینی، *مؤلفات الزیدیة*، ج ۱، ص ۴۷۲، شمارهٔ ۱۳۹۲.

2 See Claud Gilliot, "Kontinuität und Wandel in der 'klassischen' islamischen Koranauslegung (II./VII.- XII/ XIX. Jh.)," *Der Islam* 85 (2010), pp.93-94, =94.

آمده است. سه ستون در حاشیه خارجی هر صفحه با حواشی، که بخشی از آن‌ها اشاره به متن قرآن و بخشی تفسیر قرآن است، آمده است. این سه ستون از طریق خطی با کلمهٔ مربوط یا عبارت مرتبط ربط داده شده است. در موارد بسیاری ترجمه‌های میان سطوری از طریق خوانندگان بعدی متن قرآن و گاهی تفسیر به گویش طبری آمده است. بسیاری از این حواشی به گویش‌های طبری نگاشته شده است.[۱]

در اواخر قرن هفتم هجری، برجسته‌ترین عالم زیدی ایرانی شخصی است به نام ابوالحسین محمد بن صالح لاهیجانی که دانسته است فرزندی به نام شرف الدین حسین[۲] و نواده‌ای به نام یحیی بن حسین داشته و نام وی در برخی از نسخه‌های خطی زیدی ایران باقی مانده که بر اساس نسخه‌ای متعلق به اونگاشته شده است.[۳] از شاگردان دو فرد نام برده نام شهاب الدین احمد بن منصور بن احمد لاهیجانی دانسته است که نزد استادانش کتاب *الابانه* ناصر اطروش را خوانده و تا سال ۷۶۳ق در قید حیات بوده است.[۴] تحقیق بیشتر و دست‌یابی به متون بیشتر زیدیه در آینده امکان درک بهتری از این جریان کلامی را، که تأثیرات شگرفی بر مناطق شمالی ایران نهاده است، فراهم خواهد کرد.

در هر حال، بر اساس مطالبی که در شرح‌حال برخی عالمان زیدی آمده می‌دانیم که بسیاری از آثار زیدیان ایران، که در جریان انتقال میراث زیدیه ایران به یمن در قرون ششم به بعد به یمن راه یافته، تا قرون بعدی و دست‌کم قرن نهم مبنای تدریس و حتی تألیف آثار جدید بوده‌اند. شاهد این مسئله مطالب عبدالله بن حسن دواری (متوفی ۸۰۰ق) و فهرستی است که او از آثاری که در روزگارش در میان زیدیان یمن متن درسی بوده‌اند، ارائه کرده است که در میان آن‌ها نام آثاری چون *التحریر* و شرح آن، *تعلیق* قاضی زید کلاری، *الافادة*، *الزیادات*، *تعلیق الافادة*، *المجموع*، و

---

۱ حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «زیدیان ایران در قرن هفتم هجری/ سیزدهم میلادی: ابوالفضل بن شهردویر دیلمی گیلانی و تفسیرش بر قرآن»، ترجمه محمد کاظم رحمتی، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۴ (زمستان ۱۳۹۰)، ص ۶۹۹-۷۰۰. همچنین دربارهٔ *تفسیر کتاب الله* بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «نسخه‌ای کهن و نویافته از تفسیر کتاب الله»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۵ (بهار ۱۳۹۰)، ص ۶۱۳-۶۱۵.

۲ درباره حسین بن محمد بن صالح گیلانی بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۴.

۳ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۹۸۶-۹۸۷. نمونه‌ای از این نسخه‌ها، در ضمن مجموعه ۱۰۷۲۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی قابل مشاهده است.

۴ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۱، ۲۱۳.

تعلیق ابن ابی الفوارس آمده است.[۱]

جامعهٔ زیدیه ایران در قرون بعدی آرام آرام با گسترش تشیع امامیه از میان رفت و در دوران صفویه رسماً با تغییر مذهب خان احمد گیلانی از زیدیه به تشیع پشتوانه‌های سیاسی خود را نیـز از دست داد، اما با انتقال میراث مکتوب زیدیه در قرون پنجم و ششم به یمن به رونق و شکوفایی سنت زیدیه در یمن کمک فراوانی کرد. فرجام سخن آنکه هنوز به دلیل دردسترس‌نبودن بسیاری از آثار زیدیه ابعاد مختلفی از فرهنگ زیدیه در ایران ناشناخته باقی مانده و باید امید داشـت کـه در آینده و با دست‌یابی به نسخه‌های خطی جدید بتوان در خصوص ابعاد ناشناختهٔ زیـدیان ایـران مطالبی ارائه کرد.[۲]

۱ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۵۰، ۳۸۴. نیز بنگریـد بـه: همـان، ج ۱، ص ۵۲-۵۳ (در خـصوص ذکـر آثـار زیدیان ایران در اجازات زیدیه قرون بعدی)، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۴۰-۱۴۲، ۱۷۲-۱۷۳، ج ۲، ص ۶۱۸-۶۱۹.

۲ در فاصله میان قرن ششم تا قرن دهم هجری، عمدهٔ فعالیت زیدیان ایران محدود به جماعت‌های ناصریه است که حضور پررنگی در این فاصله داشته‌اند و نام عالمان مختلفی از آنها دانسته است (برای شرح حال این عالمان بنگرید به، شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۴۳۵، ۴۴۱-۴۴۲، ۴۸۹-۴۷۰، ج ۳، ص ۱۲۴۸، ۱۲۸۲). در کتابخانه کاشـف الغطـاء ، نسخه‌ای وجود دارد که از آغاز و انجام افتادگی دارد و گزارش مهمی از عالمان زیدیه ایران در این فاصله دربردارد. مـتن این نسخه به همراه تحقیق مفصلی دربارهٔ عالمان مذکور در آن به دست آقای سیدعلی موسوی‌نژاد در حال انجام اسـت. نسخه مذکور شباهت‌هایی نیز با رساله‌ای که مرحوم دانش پژوه در مقالهٔ «دو مشیخهٔ زیدیه» ارائه کرده دارد. (از حجـت الاسلام و المسلمین سید محمدرضا جلالی حسینی که از سر لطف لوح فشرده نسخهٔ مذکور را در اختیـارم قـرار دادنـد بی‌نهایت سپاسگزارم). عبدالله بن علی وزیر (متوفی ۱۰۹۰) در کتاب *تـاریخ طَبَـق الحلـوی و صـحاف المـنّ و الـسلوی*، تحقیق محمد عبدالرحیم جازم (صنعاء: مرکز الدراسات و البحوث الیمنی، ۱۴۲۸-۱۴۲۹/۲۰۰۷-۲۰۰۸)، ص ۱۷۱-۱۷۲ از قول محمد صالح گیلانی (متوفی ۱۰۸۸) دربارهٔ وضعیت زیدیان گیلان گفته که دیگر زیدی در آنجا باقی نمانده است (...لکن ذکر بعضهم عن الحکیم محمد صالح حکیم صنعاء أنه لم یبق للزیدیة مذهب هناک فی هذا العصر الأخیر ...).

پیوست‌ها

در این بخش از کتاب چند پیوست برای تکمیل برخی مباحث کتاب آمده است. در نخستین نوشتار دربارهٔ جامعهٔ سادات احتمالاً زیدی نیشابور مطالبی گردآوری شده است. در پیوست دوم باز از اهمیت میراث زیدی ایران و انتقال آن به یمن در قرن ششم بر اساس اجازه‌ای که منضم به نسخه‌ای از کتاب تازه‌یاب از ابورشید نیشابوری، موجود در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا، است سخن رفته و متن اجازه‌ای از عالمی زیدی یمنی که در نیشابور نزد عالم زیدی شهر اجازه‌ای دریافت کرده آمده است. پیوست‌های بعدی، نمونه‌هایی از اهمیت میراث زیدیه برای پژوهش در تاریخ امامیه در سده‌های سوم تا چهارم هجری را نشان می‌دهد.

پیوست اول: سادات زیدی نیشابور

تشکیل حکومت علویان طبرستان به دست حسن بن زید مشهور به داعی کبیر (متوفی ۲۷۰ق) و محمد بن زید مشهور به داعی صغیر (متوفی۲۸۷ق) به موج مهاجرت علویان از حجاز و عراق به طبرستان منتهی شد که ابوجعفر احمد بن محمد بن عبدالله زباره نیز از این افراد بود. احمد به خاندان بنو افطس (حسن بن حسن بن علی بن زین العابدین) تعلق داشت. احمد، که به دعوت برخی از زیدیان ناراضی از شیوهٔ حکومت حسن بن زید به همراه برادرش به طبرستان مهاجرت کرده بود، پس از مدتی اقامت در طبرستان با داعی درگیر شد و از بیم جان خود به آبه و بعد از آن به

نیشابور مهاجرت کرد. برادر وی علی بن محمد به جرجان رفت و در آنجا ساکن شد.[1] دربارهٔ اینکه احمد چه جایگاهی در نیشابور به دست آورده اطلاع دقیقی در دست نیست، اما با توجه به توجه فراوان طاهریان به سادات از یکسو و از سوی دیگر پیوند خانوادگی میان احمد و طاهریان احتمالاً وی موقعیت خوبی در شهر به دست آورده است.[2] مادر احمد خواهر عبدالله بن طاهر بوده است و احتمالاً به همین دلیل وی به نیشابور مهاجرت کرده است.[3]

از نام فرزندان پسر وی نام چهار تن به نام‌های ابوالحسین محمد، ابوعبدالله حسین، ابوعلی محمد، و ابوالحسن محمد قاضی و شاعر دانسته است.[4] ابوعلی محمد، که حاکم نیشابوری از او به بزرگ علویان (شیخ الاشراف) یاد کرده[5]، در جمادی الاولی ۲۶۰ق چشم به جهان گشود و عمری دراز، نزدیک به صد سال، یافت و در ۳۶۰ق در نیشابور درگذشت.[6] وی نخستین فرد از سادات بنوزباره است که در نیشابور به نقابت سادات دست یافت. بیهقی در اشاره به جایگاه بلند ابوعلی او را بزرگ اشراف علویان در نیشابور و خراسان معرفی کرده و به سماع او از حسین بن فضل بجلی و معاصرانش اشاره کرده و گفته که وی نزد شاگرد فضل بن شاذان نیشابوری (متوفی ۲۶۰ق) کتاب‌های او را به روایت شاگردش، علی بن قتیبه، خوانده است. از او برادرزاده‌اش ابومحمد یحیی[7] و گروهی دیگر نقل حدیث کرده‌اند. ابوجعفر احمد در سال ۲۹۲ق به سفر حج رفت و در راه خود در بغداد از مشایخ آنجا نیز سماع کرد.[8] وی در مقبرهٔ علویه شهر نیشابور در کنار قبر

---

۱ بیهقی، *لباب*، ج ۲، ص ۴۹۲؛ همو، *تاریخ بیهق*، ص ۴۴۰

۲ با وجود تلاش طاهریان و پیوند آن‌ها با سادات، عبیدالله بن عبدالله بن طاهر در درگیری با یحیی بن عمر علوی وی را به قتل رساند. در خوابی که تنوخی (متوفی ۳۸۴؛ *نشوار المحاضرة*، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۴۲) از قول وی نقل کرده، عبیدالله بن عبدالله بن طاهر از این عمل خود بسیار پشیمان بود. نکتهٔ جالب توجه تأکید این خبر بر جایگاه والای سادات و لزوم حفظ حرمت آن‌ها حتی در صورت درگیرشدن با حکومت‌ها بوده است. جوینی (*نهایة المطلب فی درایة المذهب*، ج ۱۲، ص ۱۵۵-۱۵۷) بحث کوتاهی دربارهٔ ازدواج با برجستگان جامعهٔ اسلامی‌از جمله سادات آورده است. از نظر او تنها سه گروه در جامعه اسلامی دارای شرافت نسبی هستند؛ سادات به واسطه انتساب به پیامبر، علماء، و اهل صلاح و تقوی.

۳ ابن فندق، *تاریخ بیهق*، ص ۹۵-۹۶

۴ ابوالحسن قاضی فرزندی نداشته است (ابن طباطبا، *المنتقلة*، ص ۳۳۸).

۵ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۸، ص ۱۵۰

۶ ابن طباطبا، *المنتقلة*، ص ۲۳۹؛ بیهقی، *لباب*، ج ۲، ص ۴۹۳-۴۹۴

۷ ابومحمد یحیی زباره‌ای آثار مختلفی در مسئلهٔ امامت داشته که شیخ طوسی (*الفهرست*، ص ۵۰۷) به نام برخی از آنها اشاره کرده و گفته که او خود در نیشابور گروهی از کسانی که او را دیده و آثارش را نزد وی خوانده بودند دیده است. مشخص است که اشارهٔ شیخ طوسی به فرزندان و نوادگان وی و دیگر افراد خاندانش است. نکتهٔ جالب توجهی است که شیخ طوسی طریقی در ذکر آثار ابومحمد زباره‌ای ذکر نکرده که نشان‌گر غیرشیعی‌بودن ابومحمد زباره‌ای و تقویت گمان زیدی‌بودن اوست.

۸ بیهقی، *لباب* ، ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۵.

عبدالله بن طاهر به خاک سپرده شد.[1] وی با دختر ابوعلی فضل بـن محمـد طبرسـی، از عالمـان و ادیبان مشهور نیشابور، ازدواج کرده است. پیوند خانوادگی یکی از عوامل مهم در تثبیـت جایگـاه خاندان‌ها در سده‌های میانه بوده است.[2]

گرایش احتمالاً زیدی خاندان بنو زباره باعث شد تا ابوالحسین محمد بن احمد زباره، که فردی عالم، ادیب، و شاعر بود، با مناسب‌دیدن شرایط حاصل از زوال طاهریان و سیطرهٔ ضعیف صفاریان بر نیشابور در ۳۲۰ق قیام کند و ادارهٔ شهر نیشابور را به مدت چهار ماه به دست گیـرد. هرچنـد امیر سامانی، ابوالحسن نصر بن احمد، (حکومت ۳۰۱–۳۳۱ق) او را دستگیر کرد و بعد از مـدتی، به دلیل خوابی که دیده بود، او را رها کرد و وی به نیشابور بازگشت.[3] حاکم نیشابوری گفته کـه او نخستین علوی است که نامش در دفتر دریافت‌کنندگان حقوق در خراسان ثبت شـده اسـت. از وی با عنوان رئیس و نیقب یاد شده که نشان از شأن والای اجتماعی وی در شهر نیشابور دارد.[4] وی از عالمان بنام نیشابوری چون ابوعبدالله محمدبن ابراهیم بوشنجی و محمد بن اسحاق بـن خزیمـه، امام اهل حدیث و شافعیان نیشابور، سماع حدیث کرده است. وی نیز، همانند برادرش، از علی بـن

---

۱ قرارداشتن مقبره علویان شهر در کنار قبر والیان و حاکمان شهر خود دلیلی دیگر بر جایگاه اجتماعی ممتازی است کـه سادات در نیشابور به دست آورده‌اند. طبعاً این جایگاه تنها از حیث مقام اجتماعی نبوده و سـادات بـا توجـه بـه چنـین جایگاهی از حیث فعالیت‌های مالی نیز از وجوه شهر بوده‌اند. از برخی عبارات فارسی می‌توان دریافت که سادات در شهر نیشابور در محلاتی خاص اقامت داشته‌اند. یکی از این محله‌ها محلهٔ فُز بوده است که البته می توان دریافت چرا سـادات به اقامت در این محله علاقه داشته‌اند. شیخ صدوق در کتاب *عیون اخبار الرضا علیه السلام* اشاره کرده که آن امام همـام در هنگام ورود به شهر نیشابور در محلهٔ فز اقامت گزیده‌اند و در آن محله حمامی نیز ساخته شده بود. فارسی در شـرح-حال ابوسعید زید بن محمد بن ظفر حسینی (متوفی ۴۴۰ق) از سادات زباره اشاره کرده کـه او در ناحیـهٔ بیهـق اقامـت داشته و گاهی اوقات که به نیشابور می‌آمده در محلهٔ فز، که خانه پسر خواهر او ابوابراهیم بوده، اقامت می‌کرده و محدثان برای سماع به نزد وی می‌رفتند. یکی دیگر از محلاتی که سادات در آن اقامت داشته‌اند محله مُولقباد بوده است کـه در این محله، به نوشتهٔ فارسی در چندین مورد، محلی به نام دار العلویة نیز وجود داشته است. فارسی به نقل از حسکانی از سماع وی در این دارالعلویة سادات نیشابور در مولقباد سخن گفته و آورده که فردی که از او سماع حدیث کرده ابـوعلی حسن بن محمد بن حسن انصاری رازی، وکیل سادات، بوده است.

۲ برای ازدواج‌های مشابه میان خاندان بنوزباره و دیگر اعیان نیشابور بنگرید به: فارسـی، *المنتخـب مـن السیاق*، ص ۸۵؛ بیهقی، *تاریخ بیهق*، ص ۹۸-۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۷۳-۱۷۴، ۲۱۶ (از وصلت خانوادگی میان ابومحمد حسن بن علی بـن حسن عماری با حاکم ابوسعد محسن بن محمد بن کرامه بیهقی (متوفی ۴۹۴) عالم معتزلـی - زیـدی مـشهور سـاکن بیهق سخن گفته است)، ۳۴۶. عالم نامور امامی ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۲۳) از خویـشاوندان بنوزبـاره بوده است (بیهقی، *تاریخ بیهق*، ص ۴۲۰).

۳ بیهقی، *تاریخ بیهق*، ص ۹۸

۴ وی لقب العاضد بالله را برای خود برگزیده بود. از برگزیده‌شدن فرزند وی به نقابت شهر می‌توان جایگاه اجتماعی آن‌ها را دریافت.

قتیبه، شاگرد فضل بن شاذان، کتاب‌های فضل را سماع کرده است. وی در اواخر جمادی الاولی ۳۶۹ق درگذشت. فرزند او، ابومحمد یحیی، پس از پدر به نقابت سادات نیشابور رسید. از اخبار نقل‌شده دربارهٔ او می‌توان دریافت که وی امامی مذهب بوده است.[۱] وی علاوه بر مقام نقابت شهر ریاست شهر را، که سمتی مهم بوده، برعهده داشته است. او روابط گرمی با صاحب بن عباد (متوفی ۳۸۵ق)، وزیر قدرتمند آل بویه، داشته است و پس از مرگش صاحب بن عباد نامهٔ تسلیتی به فرزندش، ابوالحسن محمد، فرستاده است.[۲] وی در جرجان درگذشت و احتمالاً در همان‌جا نیز در کنار قبر محمد بن زید (متوفی ۲۷۸ق) و چند تن از دیگر علویان مدفون در جرجان به خاک سپرده شده باشد.

حاکم جشمی در *شرح عیون المسائل* وی را ستوده و او را فقیه‌ترین عالم عترت در روزگار سامانیان یاد کرده است. احتمالاً روابط گرم او با صاحب بن عباد و مقام نقابت نیشابور از سوی سامانیان او را به شخصیت مهم و ذی‌نفوذ در روابط میان دو قدرت آل بویه و سامانیان بدل کرده باشد. اخباری که حاکم نیشابوری دربارهٔ وضعیت مالی او آورده به خوبی نشان‌گر تمکن مالی اوست.[۳] وی نقش مهمی در ماجرای اعدام تاهرتی، فرستاده فاطمیان به نیشابور، داشته و عامل اصلی قتل او بوده است.[۴] همچنین وی با کرامیان نیشابور نیز درگیر بوده و با وجود قدرت روزافزون کرامیان در نیشابور به نقد آن‌ها و متهم‌کردن آنان به دورویی بدون واهمه از آن‌ها پرداخته است. او روابط نزدیکی نیز با سپهسالار سامانیان ابوالحسن محمد بن ابراهیم بن سیمجور داشته است.[۵] ابومحمد یحیی در ۳۷۶ق درگذشت و فرزندش ابوعلی محمد به جای او نقابت علویان شهر را برعهده گرفت. او آخرین فرد از بنوزباره است که نقابت علویان را در نیشابور برعهده داشته است.

---

۱ سادات عموماً از نظر گرایش مذهبی، زیدی یا امامی بوده‌اند (ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۹، ص ۲۱۶ شرح حال ابوعبدالله جعفر بن محمد حلبی). سادات زیدی به دلیل نزدیکی فقه حنفی با فقه زیدیه، به فراگیری فقه حنفی نزد عالمان حنفی علاقه داشته و در شرح‌حال آنها گاه به این مطلب اشاره شده است. فارسی (*المنتخب من السیاق*، ص ۱۱۶) از این گونه موارد به ابوالفضل احمد بن محمد بن حسین حسنی اشاره کرده که به فراگیری فقه حنفی نزد عالمان حنفی نیشابور مشغول بوده است.

۲ بیهقی، *لباب الانساب*، ج ۲، ص ۴۹۷-۴۹۸

۳ همان، ص ۴۹۸-۵۰۰.

۴ همان، ص ۵۰۰-۵۰۲؛ سمعانی، *الانساب*، ج ۱، ص ۴۴۴. مهمترین تفاوت گزارش سمعانی با گزارش بیهقی در این است که سمعانی، نقش اصلی در گفتگو با تاهرتی را از آن ابو منصور عبدالقاهر بغدادی دانسته هر چند گفته که تاهرتی سرانجام به فتوای ائمه (شافعیان و حنفیان) کشته شد.

۵ بیهقی، همان، ص ۵۰۰-۵۰۱.

بیهقی از او با عنوان نقیب و رئیس یاد کرده است.[۱]

نهاد نقابت و نزاع برای تسلط بر نقابت شهر: قدرت‌گیری سادات حسنی

علل انتقال نقابت از سادات حسینی بنو زباره به سادات حسنی شهر به درستی معلوم نیست، اما در زمان ابوجعفر داود بن محمد بن حسین بن داود حسنی (متوفی ۴۰۲ق) نقابت از سادات حسینی بنوزباره به سادات حسنی منتقل شده است. متأسفانه در متن حاضر *المنتخب من السیاق* (ص۳۴۱) اشاره‌ای به علل انتقال نقابت از سادات حسینی به حسنی نشده، اما بیهقی در اشاره به علت انتقال نقابت از خاندان بنوزباره به خاندان حسنی و علت مهاجرت سادات بنوزباره می‌نویسد:

> و برادر سید اجل ابوعلی السید ابوعبدالله جوهرک بود و او را با فرزندان سید ابوعبدالله محدث خصومتی رفت و اصحاب امام مطلبی شافعی رحمه الله فرزندان سید ابوعبدالله المحدث نصرت کردند و گفتند حسن بزاد از حسین مهتر بود، نقابت بفرزندان حسن اولی‌تر از فرزندان حسین بود و این قصه در تواریخ مذکور است.
>
> و در آن وقت که سید اجل نقیب النقباء الرضی ذو الفخرین ابوالقاسم زید بن السید الاجل الحسن نقیب نیشابور از سفرحجاز و زیارت کعبه باز آمد سید اجل رکن الدین ابومنصور از قصبه بیرون رفت و باستقبال او تبرک و تیمن واجب شناخت، اما او پیاده نشد و بدان سبب میان ایشان خصومت و نزاع رفت و قوت رکن الدین را بود *بخدم و حشم و اعوان و انصار* [تاکید از نگارنده است] ....[۲]

عبارت بیهقی به خوبی نشان‌گر اهمیت روابط میان سادات و گروه‌های مقتدر و اعیان شهر است. در حقیقت، سادات بنوزباره به دلیل جایگاه ضعیف‌تری که از سادات حسنی در شهر یافته بودند نتوانسته بودند اقتدار خود را حفظ کنند و این به دلیل پیوند آنان با حنفیان بود که در آن زمان به واسطهٔ سیاست‌های ناشی از رویهٔ سیاسی خواجه نظام الملک در وضعیت ضعیف‌تری از فقیهان شافعی قرار گرفته بودند. نتیجهٔ این نزاع مهاجرت سادات بنوزباره از نیشابور به بیهق شد.

ظاهراً علاقهٔ خاندان بنوزباره به بیهق به دلیل تملک برخی از روستاهای آنجا، چون فریومد، به این خاندان بوده که احتمالاً بخشی از اقطاعات بوده که به آن‌ها رسیده است. در شرح‌حال

---

۱ وی با دختر یکی از علویان شهر ازدواج کرده و دارای چهار پسر به نام‌های ابوالقاسم علی، ابوعلی محمد، ابوالفضل احمد، و ابوعبدالله حسین مشهور به جوهرک بوده است (بیهقی، *لباب الانساب*، ج ۲، ص ۵۰۲).

۲ بیهقی، *تاریخ بیهق*، ص۹۶-۹۷.

ابوالحسن محمد بن ظفر بن محمد بن احمد بن محمد زباره‌ای (متوفی ۴۰۳ق) مشهور به پلاس پوش گفته شده که وی نخستین فرد از سادات زبارهٔ مهاجر به منطقهٔ بیهق بوده است. وی در مزینان سکونت داشت و تمول مالی او و فرزندانش بدان حد رسیده بود که حاکمان ترغیب به دست‌اندازی به مال آن‌ها شده بودند، هرچند جایگاه اجتماعی آن‌ها مانع از چنین عملی شده بود.[۱] این شعبه از خاندن بنوزباره تا قرن هفتم در فریومد ساکن بوده‌اند.[۲] همچنین احتمالاً تمایلات زیدی سادات بنوزباره و نزدیکی فقه زیدیه و حنفیه عامل دیگری برای رقابت میان سادات حسینی و حسنی شهر بوده باشد. آنچه این گمان را تقویت می‌کند همان گزارش بیهقی است که در آن گفته شده که شافعیان، که روابط نسبی نیز با حسنیان شهر داشتند، آن‌ها را در گرفتن مقام نقابت شهر یاری کرده‌اند. برخی از سادات بنوزباره در نیشابور باقی ماندند، اما بیشتر آنها به بیهق، طوس، و اصفهان مهاجرت کردند.[۳]

سادات حسنی نیشابور نیز، همانند سادات بنوزباره، از سادات مهاجر طبرستان به نیشابور بوده اند. نیای خاندان حسنی نیشابور ابوعبدالله حسین حسنی طبری است. پدر او داود بن علی بن عیسی بن محمد بطحانی فرمانده سپاه داعی کبیر بوده است. از برخی مطالب که حاکم نیشابوری در شرح‌حال ابوعبدالله طبری نقل کرده می‌توان او را فردی زیدی دانست. مطالب چندانی درباره فعالیت‌های او در نیشابور دانسته نیست. وی در ۳۵۵ق در نیشابور درگذشت. وی سه فرزند به نام‌های زید، ابوعلی محمد، و ابوالحسن محمد (متوفی ۴۰۱ق) داشته است.

حاکم ابوالحسن محمد را شیخ اشراف عصرش معرفی کرده است.[۴] وی تبحر خاصی در حدیث داشته و حاکم از او هزار حدیث روایت کرده است. مجلس املای او با حضور گستردهٔ عالمان نیشابوری برگزار می‌شده و سه سال آخر عمرش را به املای حدیث در مجالس املا مشغول بوده است. فهرست بلند نام بزرگان شافعی نیشابور که از او حدیث سماع کرده‌اند نشان از

---

۱. همان، ص ۹۴.

۲. بیهقی، *لباب الانساب*، ج ۲، ص ۶۹۷-۷۰۳.

۳. همان، ص ۵۰۸-۵۰۹. ابن فندق (*تاریخ بیهق*، ص ۳۲۳) در شرح‌حال ابویعلی زید بن علی بن محمد بن یحیی علوی حسینی زباره‌ای فریومدی، که در فریومد ساکن بوده، اشاره به توان مالی گستردهٔ او کرده و گفته که وی در آن حدود املاک بسیار داشته است. فریومدی در ۴۴۷ق در اصفهان درگذشت. تمکن مالی او بدان حد بوده که در راه کاروان‌های حجاج، مکان‌هایی را به خرج خود ساخته بود. برای دیگر سادات این دوره که به تمول مالی آن‌ها اشاره شده است بنگرید به: فارسی، *المنتخب من السیاق*، ص ۶۹۱، ۶۹۷، ۷۴۷.

۴. ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۹، ص ۳۶.

جایگاه بلند او دارد.[۱] سبکی در اشاره به او از وی با لقب نقیب یاد کرده که نادرست است و فرزند او داود نخستین فرد از سادات حسنی است که نقابت شهر نیشابور به او تعلق گرفته است. فارسی از او با عنوان نخستین فرد از خاندان حسنی که نقابت شهر را برعهده گرفته یاد کرده و از او با لقب رئیس نیز یاد کرده است.[۲] داود هفت ماه بعد از پدرش در صفر ۴۰۲ق درگذشت.

برادر ابوجعفر داود، ابو محمد حسن، شخصیت برجستهٔ دیگر سادات حسنی نیشابور است که دو فرزند به نام‌های ابو معالی اسماعیل و ابوالقاسم زید (۳۸۸–۴۴۰ق) داشته است. فرزند ابوالقاسم زید، ابومحمد حسن، (متوفی ۴۶۹ق) با دختر عالم شافعی ابومحمد هبة الله بسطامی ازدواج کرده که از او صاحب فرزندی به نام ابوالقاسم زید (متوفی ۴۸۸ق) شده است. چنین ازدواج‌هایی بی‌شک نقش مهمی در تثبیت جایگاه سیاسی و اجتماعی او داشته است، خاصه که در این دوران با سیاست‌های اتخاد شده از سوی نظام الملک در تقویت شافعیان عالمان شافعی امتیازات اجتماعی بیشتری داشته‌اند. ازدواج‌های مشابه دیگر میان افراد خاندان حسنی با دختران عالمان شافعی نیشابور ذکر شده است.

فرزند ابوعبدالله حسین (متوفی ۴۰۴ق)، ابوالفتوح رضا (متوفی ۴۴۶ق)، با دختر ابو طیب سهل بن محمد صعلوکی (متوفی رجب ۴۰۴ق)[۳]، فقیه والامقام شافعی نیشابور[۴]، ازدواج کرده که حاصل این ازدواج ابوعبدالله الفتوح حسنی (۴۲۴–۴۸۶ق) بوده است.[۵] همین‌گونه ابوالحسن محمد بن ابوالبرکات هبة الله بن محمد بن ابوعبدالله طبری (متوفی ۵۱۷ق) با دختر ابوالحسن علی صندلی (متوفی ۴۸۴ق)، فقیه نامور شافعی، ازدواج کرده است.[۶] در کنار این عوامل، اشتغال سادات به علوم

---

۱ همان.

۲ فارسی، *المنتخب من السیاق*، ص۳۴۱.

۳ ابوسهل صعلوکی خود داماد ابوعمر محمد بن حسین بن هیثم بسطامی شیخ شافعیان نیشابور بود. فارسی در شرح حال بسطامی به تحکیم روابط میان این دو، خاصه بعد از ازدواج، تصریح کرده است. بنگرید به: ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ج ۹، ص ۱۳۵.

۴ ذهبی، همان، ص ۷۵.

۵ .فارسی، همان، ص۶۳۴.

۶ بیهقی، *لباب الانساب*، ج۲، ص۵۰۳-۵۰۴. برای موارد دیگر از ازدواج میان سادات و اعیان بنگرید به : بیهقی، *لباب الانساب*، ج ۲، ص ۵۰۴-۵۰۵. سادات بیشتر ترجیح می‌دادند ازدواج‌های درون فامیلی داشته باشند (بیهقی، *لباب الانساب*، ج ۲، ص ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۶) و بیهقی (*لباب الانساب*، ج ۲، ص ۷۲۲) خود این‌گونه ازدواج را برای علویان بهتر ذکر کرده و یکی از وظایف نقیب را مراقبت برای ازدواج دختران علوی با علویان دانسته است. در مورد سادات زباره ازدواج غالب نیز پیوند با دختران علوی بوده است.

اسلامی و تبحریافتن در فقه و حدیث نیز عامل مهم دیگری است که به تقویت جایگاه اجتماعی آن‌ها کمک کرده است.[1]

پیوست دوم: اجازه‌ای از عالمی زیدی ایرانی به عالم زیدی یمنی

اجازه‌ای که در پی متن آمده از عمرو بن جمیل بن ناصر نَهدی به المنصور بالله و برخی از دیگر عالمان زیدی است که اهمیت آن در نشان‌دادن جایگاه میراث زیدیهٔ ایران است و شاهدی مهم برای اهمیت میراث فکری زیدیهٔ ایران و تلاش زیدیان یمنی در انتقال میراث مذکور به یمن و سفرهای آن‌ها به مناطق زیدی‌نشین ایران در قرون ششم و هفتم هجری است. متن این اجازه در انتهای نسخهٔ خطی ۶۹۶ جامع کبیر صنعا آمده که تصحیح انتقادی آن را حسن انصاری و زابینه اشمیتکه در مقاله‌ای که دربارهٔ نسخهٔ مذکور و اهمیت آن نگاشته‌اند آورده‌اند. متن زیر بر اساس آن مقاله است که تصویری جامع از سنت آموزشی و کتاب‌های متداول در میان زیدیان ایران سدهٔ ششم هجری را نشان می‌دهد.[2]

قال الشیخ العالم الفقیه سدید الدین عمرو بن جمیل بن ناصر النهدی – أدام الله سعادته –: استخرت الله سبحانه و أجزت لمولانا أمیر المؤمنین و إمام المسلمین علیه و علی آبائه السلام، و کذلک أجزت لمحمد بن أحمد بن علی بن الولید و لغیره من المسلمین أن یرووا عنی ما یجوز لی روایته سماعاً و إجازةً و مناولةً و قراءةً علی الشیوخ ومکاتبة، و جمیع ما لی فیه حق الروایة من ذوی العلم علی اختلاف أصنافها بالشرائط المرعیة المأخوذة فی هذا الباب علی أرباب الروایة و النقل، و تلفظت لهم بالإجازة مفتوحاً علی کرمهم العمیم و خلقهم الکریم أن یمدونی بالدعوات الصالحة، حاضراً کنت عندهم أو غالباً، و أن لا ینسونی عند بعد العمید (؟) و لا یطرحونی جانباً و الله تعالی یمنحنی بقبولهم إیای و إقبالهم علی و إسدائهم الجمیل إلیّ.

و اتفق للملوک الداعی عمرو بن جمیل بن ناصر النهدی تحریر هذه الأسطر ضحوة النهار من یوم الإثنین الثالث من شهر ربیع الآخر سنة ست و ستمائة بهجرة قطابر[3] حرسها الله

1 Teresa Bernheimer, “The Rise of sayyids and sadat: The Al Zubara and Other Alids in Ninth- to Eleventh- Century Nishapur,” *Studia Islamica* 2005, pp.59-63.
فارسی (*المنتخب من السیاق*، ص ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۸، ۷۲۶) و ذهبی (*تاریخ الاسلام*، ج ۹، ص ۳۶) عموماً در شرح‌حال سادات به جایگاه علمی آن‌ها در مقام محدث و فقیه اشاره کرده‌اند.

۲ حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «اعتزال پس از عبدالجبار»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۳ (پاییز ۱۳۹۰)، ص ۹۴۶-۹۵۳.

۳ قطابر، مکانی در استان صعده.

تعالى بالصالحين من عباده.

[۱] فمن جملة ما حصل سماعه لعمرو بن جميل بن ناصر النهدى أصلح الله شأنه كتاب *جلاء الأبصار فى تأويل الأخبار*.[۲] قال عمرو بن جميل : هذا قرائه بتمامه ببلدة شادياخ بنيسابور[۳] على أستاذى السيد الإمام مفخر الأنام الصدر الكبير العالم مجلد الملة و الدين افتخار آل طه و يسم ملك الطالبية شمس آل رسول الله أستاذ جميع الطوائف الموافق منهم و المخالف قبلة الفرق تاج الشرف يحيى بن إسماعيل بن على الحسينى[۴] - برد الله مضجعه و نور مهجعه - قال: أخبرنا به عمى السيد الإمام الزاهد الحسن بن على العلوى[۵] رحمه الله قال: أخبرنا به الشيخ الإمام على بن حَمَك المغيثى[۶] رحمه الله عن مصنفه، فى أوائل جمادى الأولى سنة سبع و تسعين و خمسمائة.

[۷] و منها كتاب *الأمالى* للسيد الإمام الناطق بالحق أبى طالب الهارونى[۸] قدس الله روحه. قال عمرو بن جميل : هذا قراته بتمامه على أستاذى و شيخى المقدم ذكره بشاذياخ نيسابور فى غرة المحرم سنة ثمان و تسعين و خمسمائة، و هو يروى عن عمه السيد الإمام الزاهد الحسن بن على الحسينى الجوينى.

[۹] و منها *الصحيفة الكاملة* المنسوبة إلى زين العابدين عليه السلام. قال عمرو بن جميل : هذه قرأتها بتمامها على أستاذى بشاذياخ نيسابور، وهى سماع له عن أبيه فى غرة شهر المحرم سنة ثمان و تسعين و خمسمائة.

[۱۰] و منها *الصحيفة الرضوية* المنسوبة إلى على بن موسى الرضى عليه السلام، وهى سماع له

---

۱ بخش‌هایی از بند چهارم را شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۸۴۰، سطور ۵-۷، همان، ج ۳، ص ۱۲۱۰، سطور ۳-۶ نقل کرده است.

۲ *جلاء الابصار فی تأویل (یا متون) الاخبار* نوشتهٔ حاکم جشمی.

۳ شادیاخ یکی از مراکز مهم شهر نیشابور است که در ابتدا ارک حکومتی در آنجا قرار داشته، اما در قرون ششم و هفتم مدرسه‌ای از زیدیان نیشابور در آنجا قرار داشته است. برای شادیاخ بنگرید به همین مدخل در *معجم البلدان* یاقوت.

۴ یحیی بن اسماعیل بن علی بن احمد حسینی (متوفی پس از ۱۲۰۳/۶۰۰-۱۲۰۴). بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۲۰۹-۱۲۱۰، شرح‌حال شمارهٔ ۷۶۸.

۵ بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۶۵ شرح‌حال شمارهٔ ۴۰۴؛ شهاری، *الطبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۰، شرح‌حال شمارهٔ ۱۷۰.

۶ علی بن حمک بن ابراهیم بن حسین بن حمک بیهقی مغیثی. بنگرید به: بیهقی، *تاریخ بیهق*، تصحیح بهمنیار، ص ۱۵۱.

۷ بخش‌هایی از بند پنجم را شهاری (*طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۸۴۰، سطور ۷-۸) نقل کرده است.

۸ کتاب *الامالی* نوشته الناطق بالحق ابوطالب یحیی بن الحسین بن الهارون البطحانی (متوفی ۱۰۳۳/۴۲۴) است.

۹ بخش‌هایی از بند ششم را شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۸۴۰، سطور ۸-۹ آورده است.

۱۰ بخش‌هایی از بند هفتم را ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۳۸۱؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۳۰۹، سطور ۵-۶ همو، ج ۲، ص ۸۴۰، سطور ۹-۱۰ نیز نقل کرده اند.

عن عمه السيد الإمام الزاهد الحسن بن على الحسينى أيضاً بروايته عن الشيخ الإمام عثمان بن إسماعيل[۱] عن الشيخ الإمام الزاهد على بن الحسن الصندلى[۲] رحمهم الله فى تاريخ شهر المحرم سنة ثمان.

[۳] و منها كتاب *نهج البلاغة* و كذلک خطبة الوداع. و مات رحمه الله و لم يكتب السماع فكان أمر الله هو المطاع. و كان سماع هذين الكتابين أيضاً ببلدة شاذياخ بنيسابور فى مدرسة الصدر المتقدم ذكره فى الصفة الشرقية فى شهر رمضان سنة ستمائة بقراءة الإمام الأجل الأعلم الأفضل معين الدين تاج الإسلام و المسلمين افتخار الأفاضل و الأماثل فى العالمين أحمد بن زيد بن على الحاجى البيهقى[۴] بحضور الشيخ الإمام العالم الفاضل البارع منتجب الدين تاج الإسلام و المسلمين سيد النحاة و اللقراء سالم بن أحمد بن سالم البغدادى و الشيخ الواسطى و جماعة غيرهم وفقهم الله و إيانا لسلوک منهاج الدين و الاقتداء بالأبرار و الصالحين بحق محمد و آله أجمعين.

[۵] و منها كتاب الأمالى لأبى سعد إسماعيل بن على بن الحسين السمان.[۶] قال عمرو بن جميل: هذا قرأته بتمامه على الإمام العالم العابد الزاهد الورع التقى النقى شهاب الدين عماد الإسلام و المسلمين مفتى الشريعة مقتدى علماء الشيعة إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم الحيانى[۷] بقرية الحى من رستاق الرى سنة خمس و تسعين و خمسمائة. قال: أخبرنا به الشيخ الإمام العالم الزاهد تاج الدين على بن أبى طالب الأسداباذى. قال: أخبرنا به الشيخ الإمام العالم الزاهد أحمد بن حسكا بن بابا الأذونى.[۸] قال: أخبرنا به الشيخ الإمام العالم أبوالحسن طاهر بن

---

۱ در جایی دیگر مطلب خاصی درباره وی در دست نیست. بر اساس نوشته ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۳، ص ۳۸۱ نام او عمرو بن اسماعیل یا عمر بن اسماعیل است.

۲ الصندلی: الصیدلی، مطلع البدور؛ العبدلی، *طبقات الزیدیة الکبری*. زاهد علی بن حسن بن علی صندلی نیسابوری حنفی (متوفی ۹۹۴/۳۸۴-۹۹۵). بنگرید به: ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۲۳، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۳ بخش‌هایی از بند هشتم را ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۲، ص ۳۱۶؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۸۴۰، سطور ۱۰-۱۳ نقل کرده‌اند.

۴ بنگرید به ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰، شرح حال شمارهٔ ۱۱۹؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴، شرح حال شمارهٔ ۳۴؛ همو، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱، شرح حال شمارهٔ ۴۷.

۵ بخش‌هایی از بند نهم را ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۱۳۸، شرح حال شماره ۱۷؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۶۷، شرح حال شماره ۶؛ همو، ج ۲، ص ۸۴۱، سطور ۱-۳ نقل کرده‌اند.

۶ *امالی* نوشته ابوسعد اسماعیل بن علی بن حسین سمان رازی (متوفی میان ۱۰۴۸/۴۴۰ و ۱۰۵۶/۴۴۷). بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۵۷۵-۵۷۶، شرح حال شمارهٔ ۳۴۰؛ ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۷، ص ۵۵-۶۰.

۷ الحیانی: الجیانی فی الأصل، و التصحیح عن *مطلع البدور* و *طبقات الزیدیة الکبری*. بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۶۶-۶۷، شرح حال شمارهٔ ۶؛ همو، ج ۱، ص ۱۳۸، شرح حال شمارهٔ ۱۷؛ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۶۶-۶۷، شرح حال شمارهٔ ۶.

۸ احمد بن الحسن بن ابی قاسم بابا. بنگرید به: ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج ۱، ص ۲۹۲، شرح حال شمارهٔ ۱۰۴؛ ←

الحسين السمان[1]، قال : أخبرنا الشيخ الإمام العم أبوسعيد إسماعيل بن على بن الحسين السمان المصنف رحمهم الله أجمع.

[2] و منها كتاب *الشهاب فى الأخبار* للإمام أبى عبدالله القضاعى[3] بإسناده إلى رسول الله صلى الله عليه. قال عمرو بو جميل: هذا سمعته بإسناده مع الإمام العالم الأجل الأغر الأخص الأشرف ركن الملة و الدين شيخ الإسلام و المسلمين اختيار الملوك و السلاطين مفتى الفريقين أقضى القضاة شرقاً و غرباً بعداً و قرباً رحمه الله رحمة واسعة و جزاه عنا و عن كافة المسلمين خيراً بشاذياخ نيسابور، و هو القاضى بها يومئذ و كان رحمه الله أستاذى فى فنون شتى على الإمام الأجل الصدر العالم الكامل شمس الدين شيخ الإسلام و المسلمين وارث الأنبياء و المرسلين ذى البلاغات افتخار العالم رسول دار الخلافة العباسية عمر بن ابراهيم بن عثمان الواسطى التركستانى رحمه الله رحمة الأبرار و وقاه برحمته عذاب النار، و هو يرويه عن شيخه أبى الفتوح سعد بن أحمد البغدادى ثم الإسفراينى عن إبن خشاب عن القضاعى، و كذلك سمعت عنه الأربعين التى جمعها فى فضائل أهل البيت و أربعين أخرى فى نوع آخر و أربعين البلدان أيضاً التى جمعها شيخه أبوطاهر أحمد بن محمد بن سلفة حافظ الإسكندرية رضى الله عنه[4]، و ذلك فى سلخ شهر رمضان المبارك من شهور سنة سبع و تسعين و خمسمائة و باقى مسموعاته و مؤلفاته و مناولاته و مكاتباته و منقولاته إجازةً. ذكر مشايخه[5] المشهورين: يروى جميع مصنفات أبى حامد الغزالى عن سعيد بن أحمد بن على البغدادى عن الغزالى، و يروى البخارى عن خمسة طرق، منها الطريق المشهورة عن أبى الوقت[6] رحمه الله، و الطريق الأخرى عن أبى الفضل محمود بن أحمد[7] شيخه قدس الله روحه عن طراد الزينبى[8] عن الكشميهنى[9] عن

← یاقوت، معجم *البلدان*، ج ۴، ص ۳۵۳-۳۵۴.

۱ متوفی پس از ۱۰۸۹/۴۸۲-۱۰۹۰ در ری. بنگرید به: شهاری *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۵۳۵، شرح حال شمارهٔ ۳۱۸؛ سمعانی، *الانساب*، ج ۳، ص ۲۹۳.

۲ بخش هایی از بند دهم در المنصور بالله، *الشافی*، ج ۱، ص ۱۵۷ نقل شده است.

۳ کتاب *الشهاب* نوشته ابوعبدالله محمد بن سلامه القضاعی الشافعی (متوفی ۱۰۲۶/۴۵۴) است.

۴ *کتاب الاربعین المستغنی بتابعین ما فیه عن المعین المعروف بالاربعین البلدانیة*، املاء ابوطاهر احمد بن محمد سلفی اصفهانی، تحقیق ابوعبدالرحمان مسعود بن عبدالحمید سعدی (ریاض، ۱۹۹۷).

۵ یعنی استادان ترکستانی.

۶ ابوالوقت سجزی (متوفی ۱۱۵۸/۵۵۳-۱۱۵۹). بنگرید به: ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۰، ص ۳۰۳-۳۱۱.

۷ خطیب الموصل ابوالفضل عبدالله بن احمد طوسی بغدادی موصلی شافعی (متوفی ۱۱۸۲/۵۷۸-۱۱۸۳). بنگرید به: ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۲۱، ص ۸۷-۸۹.

۸ طراد بن محمد زینبی (متوفی ۱۰۵۹/۴۵۱-۱۰۶۰). بنگرید به: ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۹، ص ۳۷-۳۹.

۹ ابوالهیثم محمد بن مکی کُشمَیهنی (متوفی ۹۹۹/۳۸۹). بنگرید به: ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۶، ص ۴۹۱-۴۹۲.

الفربری[۱] عن البخاري، و یروی جمیع مصنفات ابن سلفة أحمد بن محمد بن ابراهیم الإصبهانی حافظ الإسکندریة عنه. و شیوخه و مسموعاته أکثر من أن یحصی، و یروی عن سید الآفاق و مقدم العراق أبی العلاء الحافظ العطار[۲] جمیع روایاته و مؤلفاته عنه و لم یسمع و لم یجمع قبله مثله أحد. و یروی جمیع مصنفات الإمام أبی سعد السمعانی[۳] و روایاته رضی الله عنه، عنه إجازة و مکاتبة. و یروی جمیع مسموعات إبن شاتیل البیع البغداذی[۴] و کان قد نیف علی المائة فی العمر و روی قبل الخمس المائة بعشر سنین. و یروی مجموعات الحمیدی، منها الجمع بین الصحیحین[۵] عن شیخه القاضی أبی طالب المحتسب[۶] عنه. و یروی جمیع مصنفات ابن سوار فی القراءات و الحدیث[۷] عن شیخه صدر الدین أبی الفتوح بن أحمد الإسفراینی رضی الله عنه. و یروی عن والده قدس الله روحه و هو یروی عن أبی سعید الخشاوندی و الأستراباذی و أحمد الحُلوانی و سمع قبل الخسمانة. هذا الذی ذکره قدس الله روحه و نور ضریحه و لقد کان علامة فی هذا الفن و فی غیره من الفنون.

و منها جمیع مسموعات العالم العامل الزاهد الصدر الفاضل الکامل عماد الملة و الدین شیخ الإسلام و المسلمین وراث الأنبیاء و المرسلین بقیة المشایخ سلطان المذکورین أفضل العصر أبوبکر بن علی بن أبی بکر بن عبدالجیل بن الخلیل الفرغانی[۸]، نزیل سمرقند و الخطیب بها یدیم الله علاه، و مستجازاته و مناولاته و قراءته علی الشیوخ و مکاتباته و جمیع ما له فیه حق الروایة من فنون العلم و جمیع ما اتفق له نظمه و إسناده و جمعه و إملاؤه، کل ذلک إجازة لعمرو بن جمیل هذا. فمن ذلک کتاب الصحیح للبخاری. قال أبوبکر الفرغانی هذا: قرأته بسمرقند علی والدی شیخ الإسلام برهان الأئمة عماد الدین سید الخطباء أبی الحسن علی

---

۱ ابوعبدالله محمد بن یوسف فربری (متوفی ۹۳۲/۳۲۰). بنگرید به: سمعانی، *الانساب*، ج ۴، ص ۳۵۹.

۲ ابوالعلاء حسن بن احمد بن حسن بن احمد بن محمد بن سهل عطار همدانی (متوفی ۱۱۷۳/۵۶۹). بنگرید به: احمد پاکتچی، «ابوالعلاء همدانی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶، ص ۲۵-۲۷.

۳ ابوسعد عبدالکریم سمعانی (متوفی ۱۱۶۶/۵۶۲) . بنگرید به:
R. Sellheim, "al-Samani," *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, VIII, pp.1024-1025.

۴ ابوالفتح عبیدالله بن عبدالله بن محمد بن نجاح بن شاتل (متوفی ۱۱۸۵/۵۸۱-۱۱۸۶). بنگرید به : ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ، ج ۲۱، ص ۱۱۷-۱۱۸.

۵ *الجمع بین الصحیحین* تألیف ابوعبدالله محمد بن ابی النصر فتوح بن عبدالله حمیدی (متوفی ۱۰۹۵/۴۸۸).

۶ ابوطالب محمد بن علی کتانی المعروف بابن ابی الازهر معدل واسطی (متوفی ۱۱۸۳/۵۷۹-۱۱۸۴). بنگرید به: ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ص ۵۲-۵۳.

۷ ابوطاهر احمد بن علی بن عبیدالله بن سوار بغدادی (متوفی ۱۱۰۳/۴۹۶). بنگرید به: حسن صفری نادر، «ابن سوار»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، ص ۷۲۰-۷۲۱.

۸ عبدالله بن علی بن ابی‌بکر بن عبدالجلیل فرغانی خطیب سمرقند (مقتول در ۶۱۶). بنگرید به: ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ص ۲۱۹-۲۲۰.

بن أبی بکر بن عبدالجلیل[۱] تغمده الله برحمته. قال: أخبرنا به الإمام الزاهد أبوالفتح محمد بن عبدالرحمن بن أبی بکر بن عبدالله بن محمد بن أبی توبة الخطیب الکشمیهنی الصوفی[۲] فی خانقاهه بمرو، فی رجب سنة خمس و أربعین و خمسمائة. قال: أخبرنا الشیخ الصالح أبوالحسین محمد بن أبی عمران موسی بن عبدالله الصفار المروزی.[۳] قال: أخبرنا أخبرنا أبوالهیثم محمد بن المکی بن محمد بن أبی زارع الکشمیهنی، قال: أخبرنا أبوعبدالله محمد بن یوسف بن مطر الفربری، قال: حدثنا...

هرچند که متن اجازه در نسخهٔ خطی در اینجا پایان یافته، اما در *مطلع البدور*[۴] و *طبقات الزیدیة الکبری*[۵] بندی دیگر از اجازهٔ ابن جمیل نقل شده است. در ادامه متن را بر اساس *مطلع البدور* آورده و در پاورقی عبارت‌های بدیل قرائات بر اساس *طبقات الزیدیة الکبری* ذکر شده است.[۶]

قال عمرو بن جمیل بعد کلام من نحو هذا أعذب من الزلال و هو السحر إلا أنه حلال یدعو لشیخه الصدر یحیی بن إسماعیل جزاه الله خیرا:

ما أعظم شأنه فی العلم و فی أمر الدین، و لقد استفدنا منه أشیاء أخر ما لم نسفده من غیره، فجزاه الله أحسن جزاء، و کان اتفاق ما أثبته رضی الله عنه و أرضاه من کتبه لهذا الإجازة آخر یوم الاثنین، لأواخر ذی القعدة سنة ستمائة بظاهر شاذیاخ بنیسابور حرسها الله فی خانقاه القباب عمرها الله تعالی، و هذه الإجازة التی تلفظ بها لیست مقصورة علی بعض دون بعض، بل هی لجمیع من رغب فیها من المسلمین و الأشراف، و صلی الله علی خیر مبعوث من آل عبدمناف، و هذه زبد من کلام عمرو رحمه الله تعالی.

بخش دیگری از متن اصلی اجازه در *کتاب الشافی* المنصور بالله باقی مانده است.[۷] بند اخیر در *طبقات الزیدیة الکبری* نیز نقل شده است[۸]:

۱ برهان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل فرغانی میرغینانی (متوفی ۱۱۹۷/۵۹۳). بنگرید به:
W. Heffening, "al-Marghinani," *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, VI, pp.557-558.

۲ متوفی در ۱۱۵۴-۱۱۵۳/۵۴۸. بنگرید به: ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۲۰، ص ۲۰۵۱-۲۰۵۲.

۳ در منابع سنی نام وی به صورت یک‌نواختی ابوالخیر محمد بن ابی عمران (متوفی ۱۰۷۹-۱۰۷۸/۴۷۱) ذکر شده است. بنگرید به: ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۲۰، ص ۲۵۲.

۴ ابن ابی الرجال، *مطلع البدور*، ج۳، ص۳۸۱-۳۸۲.

۵ شهاری، ۲۰۰۱/۱۴۲۱، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۲۱۰.

۶ جز این، احمد بن سعد الدین مسوری (متوفی ۱۶۶۸/۱۰۷۹) گفته که ابن جمیل پیش از آنکه متن اجازه را به صورت کامل تحریر کند درگذشته است. بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۳۰۹.

۷ المنصور بالله، *الشافی*، ج ۱، ص۱۵۵، سطر ۱۹- ص۱۵۶، سطر۳.

۸ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۸۴۰، شرح‌حال شمارهٔ ۵۲۹.

... و نحن نروی أیضاً البخاری بطریق یتصل بخمس طرق، فنقول: أخبرنا الفقیه العالم الموفق سدید الدین عمرو بن جمیل النهدی، قال: أخبرنا السید الإمام مفخر الأنام الصدر الکبیر العالم العامل مجد الملة و الدین، افتخار آل طه و یاسین، ملک الطالبیة، شمس آل الرسول، أستاذ جمیع الطوائف، الموافق منهم و المخالف، قبلة الفرق، تاج الشرف، یحیی بن إسماعیل بن علی الحسینی برد الله مضجعه و نور مهجعه، قال: أخبرنا عمی السید الإمام الزاهد الحسین (کذا) بن علی العلوی رحمه الله تعالی، قال: أخبرنا السید الإمام علی بن حمک و رفعه إلی نهایته، و کذلک مجموعات الحمیدی....

بخش دیگری از اجازه نیز در *طبقات الزیدیة الکبری* نقل شده است[۱]:

... یحیی بن إسماعیل بن علی بن أحمد الحسینی العلوی النیسابوری، السید الإمام العلامة. یروی عن عمه العلامة الحسین (کذا) بن علی بن أحمد الجوینی کثیراً من کتب الأئمة و غیرهم فمما سمعه علیه کتب الحاکم الجشمی *کتنبیه الغافلین* و *جلاء الأبصار* و *السفینة* و سمع علیه من کتبه الأئمة *أمالی* أبی طالب و *صحیفة* زین العابدین علی بن الحسین و *صحیفة* علی بن موسی الرضا و *نهج البلاغة* و *أمالی* السمان و *صحیح البخاری* و *مجموعات الحمیدی* و عمه أسند کل کتاب إلی مؤلفه.

پیوست سوم: اهمیت میراث زیدیه ایران برای پژوهش در تاریخ تشیع

یکی از نکات مهم در اهمیت میراث زیدیان، خاصه زیدیان ایران، در برداشتن مطالبی برای فهم تاریخ تشیع است. در این خصوص نگارنده به مواردی برخورد کرده است که در اینجا ذکر می‌شود. با این حال هنوز بررسی کاملی از میراث زیدیان ایران، با توجه به خطی‌بودن آن‌ها، صورت نگرفته است و لازم است تا میراث زیدیه از این حیث بررسی شود.

عالم و متکلم جلیل القدر امامیه، ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه، (متوفی قبل از ۳۱۹ق) در بخشی از کتاب بسیار مهم خود (با عنوان *نقض الاشهاد*) در نقد کتاب ابوزید علوی به نام *الاشهاد* در بند ۴۶ از قول ابوزید علوی نقل کرده که در خرده‌گیری بر امامیه گفته که آن‌ها در نقد واقفه به این مطلب استناد می‌کرده‌اند که: «إن الامام لا یکون إلا ظاهراً موجوداً» و در ادامه این مطلب ابن قبه تصریح کرده که امامیه همواره بر این اعتقاد بوده که «أن الامام لا یکون إلا ظاهراً

---

۱ شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۲۰۹ و ج ۱، ص ۳۰۹، شرح‌حال شمارهٔ ۱۷۰.

مکشوفاً او باطناً مغموراً» و در اشاره به شهرت مطلب اخیر، آن را مستند به حدیث نقل شده از صحابی جلیل القدر امیرالمؤمنین کمیل بن زیاد (شهادت ۸۲ - ۸۳ ق) کرده است. استاد ارجمند آقای سید حسین مدرسی طباطبائی در تعلیقه‌ای بر این مطلب در کتاب مکتب در *فرایند تکامل* (ص ۲۸۸، پاورقی ۱) گفته‌اند که در نقل زیدی از حدیث کمیل عبارت «اما ظاهراً مشهوراً و اما خائفاً مغموراً» نیست و این مطلب را به کتاب *تیسیر المطالب* ابوطالب یحیی بن حسین هارونی (متوفی ۴۲۴ق) ارجاع داده‌اند، هرچند در ادامه گفته‌ای از جاحظ در *الحیوان* (ج ۲، ص ۲۶۹) را شاهد قرار داده‌اند که نقل امامی کلام امیرالمؤمنین را تایید می‌کند. در هنگام تورق نسخهٔ خطی کتاب *الافاده فی الفقه* از عالم زیدی ابوالقاسم حسین بن حسن هوسمی، که اثری در فقه زیدیه بر اساس مذهب فقهی المؤید بالله ابوالحسین احمد بن حسین هارونی است، در بخش زیادات کتاب، که حاوی پرسش و پاسخ‌هایی در مسائل مختلف از هارونی است، به مطلبی دربارهٔ حدیث کمیل برخوردم که نشان می‌دهد نقل متداول زیدی حدیث کمیل نیز در اصل مشتمل بر عبارتی محذوف در تحریر فعلی *تیسیر المطالب* ابوطالب هارونی - برادر المؤید بالله - نیز بوده است. دربارهٔ اینکه چرا در کتاب *تیسیر المطالب* هارونی عبارت «أما ظاهراً مشهوراً و اما خائفاً مغموراً» یافت نمی‌شود احتمالات چندی وجود دارد. کتاب *تیسیر المطالب* در حقیقت ترتیب مجدد و نظم‌بندی‌ای است از *امالی* هارونی که قاضی جعفر بن عبدالسلام مسوری (متوفی ۵۷۳ق) نسخه‌ای از آن را در سفر به ایران با خود به یمن برده و ترتیب جدید آن کار اوست و اساس تمام نسخه‌های در دسترس فعلی از کتاب *تیسیر المطالب* بر اساس تحریر مجدد قاضی جعفر از این کتاب است و البته شاهد دیگری هم در دست است که تحریرهای متداول کتاب در میان زیدیان ایران مشتمل بر مطالبی بوده که اکنون در تحریر فعلی کتاب در دست نیست. احتمالاً با توجه به شهرت حدیث کمیل، حتی در میان اوساط زیدیه، بعید است که ابوطالب هارونی خود کسی باشد که حدیث را تقطیع کرده باشد و احتمالاً قاضی جعفر در هنگام تنظیم *امالی* هارونی عبارت حدیث را تقطیع کرده یا شاید کاتبی زیدی عبارت را از نسخه‌ای که در اختیار قاضی جعفر بوده حذف کرده باشد و بعدها به دلیل آنکه نسخه‌های بعدی بر اساس آن کتابت شده این عبارت در ادامهٔ حدیث نیامده باشد. تنها نکتهٔ مسلم آن است که در نسخه‌ای که قاضی جعفر در میان شاگردان خود از کتاب *تیسیر المطالب* عرضه کرده، عبارت مذکور نبوده است. در هر حال، متن زیر شاهدی است از اینکه متن حدیث در اوساط زیدی و امامیه یکسان بوده، هرچند تأویل و تفسیر آن در میان زیدیه

متفاوت از تعبیر امامیه بوده است. دربارهٔ ابوالقاسم هُوسَمی مؤلف *کتاب الافاده* متاسفانه اطلاعات چندانی در دست نیست. تنها می‌دانیم کـه اهـل هوسـم (رودسـر فعلـی) و از شـاگردان برجستهٔ ابوالحسین هارونی بوده است که کتاب *الافاده* وی در نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های یمن باقی مانده است.[1] متأسفانه کتب شرح‌حال و تراجم زیدی مطلب بیشتری دربارهٔ او ذکر نکرده‌اند.

عبارتی از کتاب الافاده هوسمی دربارهٔ حدیث کمیل

و سئل عن معنی قول أمیرالمؤمنین –صلوات الله علیه –فی حدیث کمیل بن زیاد «اللهم بلی لم تخل الأرض من قائم لله بحجة إما ظاهراً مکشوفاً و إما خائفاً مغموراً». فقال قدس الله روحه: انه لیس المراد به الأئمة و إنما المراد به العلماء المشتغلون بعلم الشرع و ذلک صحیح لأن الله تعالی ما ابقی التکلیف الشرعی، فلا یخلو الأرض ممن یشتغل بعلوم الشرع و قوله اما ظـاهراً و اما مغموراً، فالمراد به إنه إما أن یکون ظاهراً لا یخفی حاله علی جل الناس یسار إلیه بحیـث لا یلتبس علی الناس امره و اما ان یکون فی عرض الناس و مغموراً بینهم و لا یظهر حالـه کـل الظهور و ان کان یمکن لظالم النجاة و مرتاد الحق ان یجد السبیل إلیه و هذا وجه الحدیث.

و یجوز أن یتأول الحدیث علی وجه و هو إن یکون المراد به من یصلح الإمامة إن مذهبنا أن الأرض لا یخلو من حجة ممن یصلح لها من أهل البیت رسول الله –صلی الله علیـه و علـی آله –و معنی قوله «اما ظاهراً و اما مغموراً» علی هذا هو ان یکون امـام قـد اظهـر بنفـسه و الدعوة و الخروج و مباینة الظالمین و یکون قد وجبت له الامامة او یکون مغموراً فی الناس لم یظهر بنفسه و لم یبرز الدعوة و لم یباین الظالمین لعذر بینه و بین الله تعالی، فهـو ممـن یـصلح للامامة و ان لم یکن وجبت له بعد، فالحاله الاولی مثل حاله زید بن علی –صلوات الله علیـه –بعد خروجه بالسیف علی الظالمین و الحاله الثابته مثل حاله عالم قبل الخروج اذ هو موقوف علی العلم و العبادة. فاما ما یذهب إلیه الإمامیه من غیبه إمامها علی الوجه الذی یدعیه، فذلک باطل لا معنی له لا فرق بین وجوده –لو صح وجوده –و وجود جبرئیـل و میکائیـل علیهمـا السلام الا تری انه بمثابتهما فی انه لا یمکن الرجوع إلیه فی حلال أو حرام أو ناسخ أو منسوخ أو ندب أو واجب أو حل أو عهد و ما کان کذلک، فلا یجوز أن یتعلق الشرع و حکمه بـه،

---

۱ در کتابخانهٔ اوقاف به شماره‌های ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۳۶، ۱۲۱۳ و ۱۳۳۷ و در کتابخانهٔ مکتبهٔ الغربیه جامع کبیـر صـنعا، شماره ۱۴ فقه نسخه‌هایی از این کتاب یافت می‌شود. من از تصویر نسخه‌ای از این کتاب در مجموعه طاووس یمانی بـه شماره ۶۳ استفاده کرده‌ام. برای گزارشی کوتاه دربارهٔ هوسمی بنگرید به: عبدالسلام بن عباس الوجیـه، *اعـلام المـؤلفین الزیدیة*، ص ۳۱۲ - ۳۱۳.

> اذ وجوده فی هذا الباب کعدمه و هذا کلام قد استقصناه فی کتابنا المُسَمّی کتاب *التوفیق* الـذی نقضا به کتاب ابی جعفر بن قبة.[۱]

عبارت هوسمی شاهد خوبی است که حدیث کمیل در محافل زیدی و امامیه یکـسان بـوده، هرچند در بعد حدیث کمیل در محافل زیدی تقطیع شده نقل شده است.[۲]

علی بن محمد بن بشار قزوینی و نکته‌ای درباره او

اهمیت تراث زیدیه برای محقق حوزهٔ تاریخ تشیع، خاصه محققان حوزه تشیع دوازده امامی، بیشتر به این دلیل است که گاهی مطالبی در سنت زیدیه یافت می‌شود که در سنت امامیه به هـر دلیلـی نقل نشده است. از جملهٔ این مطالب، گزارش بلندی دربارهٔ فرق مختلـف امامیـه در عـصر غیبـت صغری است که در اثری زیدی به نام *المحیط باصول الامامة* نوشتهٔ یکی از عالمان زیدی ایران قرن پنجم بر جامانده است که گزارش تفصیلی آن را در جایی دیگر آورده‌ام.[۳] اهمیـت گـزارش بلنـد نقل‌شده در کتاب *المحیط* به دلیل نقل آن از کتابی تألیف ناصر اطروش است. در بنـد پایـانی ایـن گزارش اطلاعی دربارهٔ ابوالحسن علی بن احمد / محمد بن بشار قزوینی آمده است. دربارهٔ این فرد تنها بر اساس مطالبی که ابن قبه در رد کتاب وی آورده می‌دانیم که از طرفداران جعفر کذاب بوده و رساله‌ای کلامی در دفاع از امامت او نگاشته است.[۴] اساس ادعای ابن بشار در رساله‌ای که شـیخ صدوق نقل کرده آن است که ادعای اصحاب خاص حضرت امام حسن عسکری علیه الـسلام بـر اینکه آن حضرت فرزندی دارد بی اساس است، از سوی دیگر بر اساس نظریه امامت باید همواره امامی از خاندان پیامبر در جامعه وجود داشته باشد و اکنون که حضرت عسکری درگذشته است تنها کسی که از این خاندان برای مردم بازمانده جعفر برادر اوست که باید جانشین او شود. ابن قبه

---

۱ به واسطهٔ منابع دیگری می‌دانیم که ابوالحسین هارونی نقدی در جوانی بر کتاب ابـن قبـه نوشـته اسـت، امـا متأسـفانه نسخه‌ای از این کتاب تا به حال شناخته نشده است. المرشد بالله شجری در ضـمن شـرح‌حـال ابوالحـسین هـارونی در تذکری کوتاه دربارهٔ آثار هارونی متذکر شده که وی کتابی در جوانی در نقد ابن قبه در مسئله امامت نگاشته است.

۲ دوست عزیز عبدالسلام بن عباس الوجیه در تذکری دربارهٔ دعای کمیل اشاره کردند که خوانـدن ایـن عبـارت در میـان زیدیه نیز رواج دارد، هرچند آن‌ها عبارتی از دعا را که به گمانشان جبری است حذف کرده‌اند. در هر حال سنت تقطیـع در میان محدثان کاری نه مبقول اما متداول بوده است.

۳ محمدکاظم رحمتی، «روابط امامیه و زیدیه بر اساس کتاب المحیط باصول الامامة»، *جشن نامه دکتر محسن جهانگیری*، به اهتمام محمد رئیس زاده، فاطمه میـنائی و سید احمد هاشمی (تهران، هرمس، ۱۳۸۶ش).

۴ برای متن رساله‌ای که شیخ صدوق در کتاب *کمال الدین و تمام النعمة* نقل کرده بنگرید به: *مکتب در فرایند تکامل*، ص ۲۵۰-۲۶۰.

ضمن تأیید نظریهٔ امامت اشاره کرده که این نظریه اقتضای دیگری نیز دارد و آن این است که امام باید همواره فرزند امام پیشین باشد و به جز امام حسن و حسین علیهما السلام امامت در دو برادر قرار نمی‌گیرد. شیخ صدوق اشاره‌ای به تداوم مباحث میان قزوینی و ابن قبه نکرده، اما با توجه بـه فضای جدلی آن دوران بسیار محتمل است که قزوینی پاسخی به ابن قبه داده باشد. تنها شاهد بر این که چنین چیزی احتمالاً رخ داده مطلبی است که در کتاب *المحیط باصول الامامة* نقل شده اسـت. ظاهراً پس از این استدلال‌ها ابن بشار قزوینی برای حل ایرادی که ابن قبه به او وارد کرده از اساس منکر امامت امام حسن عسکری علیه السلام شده تا خود را از این اشکال برهاند. متن عبارت نقل شده از *کتاب الامامة* ناصر اطروش که در کتاب *المحیط باصول الامامة* نقـل شـده در اشـاره بـه مطالب پیش گفته چنین است:

...و قال بعض من کان لایقول بامامة الحسن علیه السلام ان الحسن لم یکـن امامـا و انهـم کانوا غالطین فی نسبته الی الامامة بضع عشرة سنة و ان الامام کان بعد علی بن محمد ابن علی علیه السلام ابنه جعفر و لم یکونوا علموا بذلک و کان الذی فتح لهم هذا الباب علی بن محمد بن بشار القزوینی و بعض بنی ثوابه و هم ممن تبعهم الان یقولون بان الامامة بعد جعفر فی علی بن جعفر هذه کلها مما حکاه الناصر للحق علیه السلام فی *کتاب الامامة* عن مذاهب الامامیة و مقالاتهم و اختلافهم.[۱]

زیدیه و روایت آثار امامیه

با وجود روابط خصمانه‌ای که میان عالمان زیدی و امامیه وجود داشته و عالمان زیـدی در طـول

۱ از آثار متأخر زیدیان ایران به تازگی کتابی از ابوالقاسم محمد بن احمد بن مهدی علوی (متوفی ۴۶۵ق) با عنوان *النقض المکتفی علی من یقول بالامام المهدی* به دست آمده که مشتمل بر مطالبی در نقد امامیه و عقیدهٔ آن‌ها در باب غیبت است. دربارهٔ اثر مذکور، به دلیل آنکه نسخه‌ای از آن در اختیارم نیست، مطلب چندانی نمی‌دانم، اما انتشار آن بـی‌شـک می‌تواند اطلاعاتی دربارهٔ مسائل مورد مجادلهٔ امامیه و زیدیه، خاصه در دورهٔ مذکور، در اختیارمان قرار دهـد. بـه نوشـتهٔ انصاری نسخهٔ کتاب *المکتفی* از دیرباز راهی یمن شده بوده و این البته به دلیل ارتباطاتی بوده که میان زیدیان خراسان و ری و یمن، به ویژه در دوران المنصور بالله عبد الله بن حمزه در اواخر سده ششم قمری، برقـرار شـده بـوده اسـت. در اجازه‌ای به تاریخ ۶۴۴ ق از دانشمند زیدی یمنی به نام احمد بن محمد الأکوع معروف بـه شـعله بـه دانـشمند زیـدی معاصرش در یمن عبد الله بن زید عنسی از این کتاب و بدون نام‌بردن از نویسنده‌اش ذیل عنـوان *کتـاب المکتفـی فـی النقض علی من یقول بالإمام المختفی* یاد شده و اجازهٔ روایت آن داده شده است. بنابراین دانشمندان زیدی یمن از ایـن کتاب در ردیه‌های خود بر امامیه بهره می‌گرفته‌اند؛ گرچه نامی از آن در کتاب‌های بسیاری از آنان دیده نمی‌شود. بنگرید به: حسن انصاری قمی، « نسخه خطی یک ردیهٔ کهنسال زیدی از نیشابور سدهٔ پنجم در رابطه با اندیشهٔ غیبت امام»
http://ansari.kateban.com/entry1929.html.

تاریخ در نقد مبانی امامیه خاصه در مسئلهٔ امامت نقدهای مختلفی نوشته‌اند، به دلایلی گاه برخی از آثار امامیه در سنت زیدیه راه یافته و به دلیل برخی اشتراکات کلامی میان دو گروه، بعضی از آثار امامیه و گاه برخی از آثار اهل سنت در خصوص مناقب اهل بیت به روایت عالمان امامی در سنت زیدیه تداول یافته است. به عنوان مثال از این دست آثار می‌توان به *کتاب مناقب الامام علی بن ابی طالب علیه السلام* تألیف ابوالحسن علی بن محمد بن محمد بن طیّب جُلابی مشهور به ابن مغازلی (متوفی ۴۸۳)، عالم مالکی مذهب که در شهر واسط عراق سکونت داشته، اشاره کرد. ابن مغازلی که خطیب برجسته‌ای در شهر واسط بوده، *کتاب المناقب* خود را به عنوان بخشی از مجالس وعظ و خطبهٔ خود در واسط می‌خوانده است. اثری مذکور مشتمل بر ۴۶۷ حدیث در فضائل امیرالمؤمنین بوده و مورد توجه عالمان امامی نیز بوده است، از جمله ابوالحسن علی بن محمد بن حسن بن ابی نزار مشهور به ابن‌شرفیه واسطی (زنده در ۵۹۳) از قرائت *کتاب المناقب* در جامع واسط در شش مجلس سخن گفته که آغاز آن در چهارم صفر و آخر آن در دهم صفر سال ۵۸۳ در حضور جماعتی عظیم بوده است (فی أمم لا تحصی عدیدهم).[1]

نسخه‌ای از *کتاب المناقب* که ابن‌شرفیه برای خود در ۵۸۵ کتابت کرده و احتمالا استنساخی از روی نسخهٔ اصل بوده، در میان زیدیان یمنی تداول داشته و بهاء الدین علی بن احمد اکوع نسخه‌ای برای خود از روی آن پیش از ۵۹۸ کتابت کرده و بعدها نسخهٔ او در میان عالمان یمنی اساس کتابت قرار گرفته از جمله نسخه‌ای متاخر که عمران بن حسن بن ناصر بن یعقوب عُذَری زیدی آن را برای خود در جمادی الآخرة ۶۲۳ کتابت کرده است.[2] بر اساس مطلبی که در هامش

---

۱ ابن‌شرفیه خود در انتهای نسخه *کتاب المناقب* ابن مغازلی نوشته است: «قال علی بن محمد بن الشرفیة: و قرأت المناقب التی صنفها ابن المغازلی بمسجد الجامع الذی بناه الحجاج بن یوسف الثقفی - لعنه الله و لقّاه ما عمل - فی مجالس ستة أولها الأحد رابع صفر و آخرهن عاشر صفر من سنة ثلاث و ثمانین و خمسمائة فی امم لا تحصی عدیدهم، و کانت مجالس ینبغی أن تؤرخ و کتب قاریها بالمسجد الجامع علی بن محمد بن الشرفیة». بنگرید به: ابی الحسن علی بن محمد الشافعی الشهیر بابن المغازلی، *مناقب الامام علی بن ابی طالب علیه السلام*، تحقیق محمد باقر بهبودی (بیروت: دار الاضواء، ۱۹۸۳/۱۴۰۳)، ص ۴۴۸.

۲ در نسخه‌ای زیدی که از روی نسخهٔ عمران بن حسن کتابت شده، در اشاره به نسخهٔ اساس کتابت آن مطالبی آمده است. نخست بهاء الدین اکوع گفته نسخهٔ ابن‌شرفیه که وی در واسط عراق و در ۲۲ شوال سال ۵۸۵ برای خود کتابت کرده را در اختیار داشته و نسخهٔ خود را از روی آن در دوازده شب کتابت کرده است. نسخهٔ اخیر در اختیار عمران بن حسن عذری قرار گرفته و او برای خود نسخه‌ای از روی آن کتابت و در جمادی الاخرة ۶۲۳ از آن فراغت حاصل کرده است. نسخهٔ اخیر در اختیار عالم زیدی دیگر بوده و او در سال ۹۹۱ در شهر ثُلاء برای خود نسخه‌ای از آن کتابت کرده که آن نسخه نیز اساس کتابت برای نسخه‌ای دیگر در ۱۶ ذی الحجة ۱۰۴۴ بوده و نسخهٔ اخیر است که اکنون در اختیار ما قرار دارد. نسخه‌ای که عذری مبنای کتابت قرار داده بود، در حضور اکوع خوانده شده بود و او اجازهٔ روایت آن را به ←

نسخه‌ای کهن از *کتاب المناقب* ابن مغازلی آمده، کتاب وی به طریق متصل در اختیار عالم نامور امامی یحیی بن حسن بن حسین بن علی بن محمد بطریق اسدی حلی (متوفی ۶۰۰ یا ۶۰۱) بوده و او در سال ۵۹۶ زمانی که در حلب سکونت داشته اجازهٔ روایت آن را به شخصی به نام عفیف الدین علی بن محمد بن حامد یمنی صنعانی داده که کتاب را نزد ابن بطریق سماع کرده و اجازهٔ روایت از او گرفته است. صنعانی بعدها و در سال ۵۹۸ در ایام حج، اجازهٔ روایت *کتاب المناقب* ابن مغازلی و *العمدة* ابن بطریق را به عالم یمنی علی بن احمد بن حسین بن مبارک اکوع مشهور به شعله داده است. اکوع که از عالمان برجستهٔ یمنی بوده، نقش مهمی در روایت *کتاب المناقب* ابن مغازلی و *العمدة* ابن بطریق در یمن داشته است. در جمادی الثانی سال ۵۹۹ در نزد بهاء الدین اکوع و در مدرسهٔ منصوریه شهر حُوث *کتاب المناقب* ابن مغازلی، توسط عالمی زیدی خوانده می‌شده و جمعی دیگر از عالمان زیدی از جمله عمران بن حسن بن ناصر بن یعقوب عذری به سماع کتاب مشغول بوده‌اند. همراه با کتاب *المناقب* ابن مغازلی، کتاب دیگری که *المناقب* ابن مغازلی توسط عفیف الدین علی بن محمد بن حامد یمنی صنعانی روایت می‌شده، *کتاب العمدة فی عیون صحاح*

→ عالم زیدی دیگری نیز داده است. همچنین نسخهٔ اخیر را محیی الدین محمد بن احمد بن ولید قرشی با نسخهٔ اصل (یعنی نسخهٔ متعلق به اکوع) مقابله کرده است. این مطالب که در نسخهٔ اکوع بوده، در حاشیهٔ برگ آخر نسخه آمده و عذری نیز آنها را در نسخهٔ خود منعکس کرده و در نسخه‌های بعدی نیز این مطالب تکرار شده است (الحمد لله بلغت مقابلة و املاء بحمد الله علی نسخة صحیحة قدیمة قال فیها: فرغ من نساختها فی یوم الاثنین ذو أجل ثمانية عشر من المحرم سنة اثنی عشر و ستمائة. ثم قال فیها: بلغ معارضة علی نسخة مصححة بخط الشیخ العالم محیی الدین محمد بن احمد رحمه الله و ذلک بتاریخ جمادی الاخرة من شهور سنة خمس و ثلاثین و ستمائة. ثم قال فیها ما لفظه: الله حسبی قد اجزت للامیر الأجل البدر الأمیر نظام الدین ولی امیر المؤمنین، المفضل بن علی بن المظفر العلوی العباسی کتاب المناقب لابن المغازلی أن یرویه عنی علی الوجه الصحیح بشروط السماع و ناولته ذلک و کتبه علی بن أحمد بن الحسین الأكوع فی شهر ذی الحجة من شهور سنة اثنی عشر و ستمائة و کذلک اجزت ذلک للقاضی الاجل منصور بن اسماعیل بن قاسم الطائی علی الوجه الصحیح فی الوقت المؤرخ و السلام و صلی الله علی محمد و اله». عبارت‌هایی دیگری هم در ادامه آمده که به سماعات بعدی نسخه اشاره دارد و مطالبی نیز در حاشیه نسخه آمده که تمام این مطالب را در کتاب *المناقب* ابن مغازلی، ص ۴۲۰-۴۲۲ در اصل و حاشیه می‌توان دید. تصویر صفحهٔ نسخهٔ یمنی که خود اساس تصحیح کتاب المناقب ابن مغازلی بوده، در صفحهٔ ۴۲ متن چاپی المناقب آمده است. دربارهٔ کتاب المناقب ابن مغازلی و ابن شرفیه همچنین بنگرید به: السید عبدالعزیز الطباطبائی، «المتبقی من مخطوطات نهج البلاغة حتی نهایة القرن الثامن»، *تراثنا*، العدد الخامس، السنة الاولی ۱۴۰۶، ص ۵۶-۶۱؛ همو، *اهل البیت علیهم السلام فی المکتبة العربیة* (قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۷)، ص ۵۷۸-۵۸۴. همراه با مناقب ابن مغازلی، نسخه‌ای از کتاب مناقب أمیر المؤمنین علیه السلام تألیف عبدالوهاب بن حسن بن ولید کلابی مشهور به اخی تبوک (متوفی ۳۹۶) به یمن راه یافته و نسخهٔ موجود کتاب نیز تنها بر اساس همان نسخه در انتهای مناقب ابن مغازلی منتشر شده است. بنگرید به: طباطبائی، *اهل البیت علیهم السلام فی المکتبة العربیة*، ص ۵۷۵-۵۷۶.

الاخبار فی مناقب الامام الأبرار امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام بوده است که متن اخیر شهرت و تداول گسترده‌ای در میان زیدیان یمنی داشته است.[1]

نسخه‌های خطی زیدی طبرستانی و چگونگی شناسایی آنها[2]

رایج ترین مشکل در شناسایی و معرفی نسخه های خطی که به دلیل افتادگی و یا گاه غیر معمول بودن شیوه کتابت نسخه ممکن است رخ دهد، شناخت دقیق درست عنوان نسخه است. از سوی دیگر عدم امکان دسترسی به نسخه‌ها و عدم رویت مستقیم آنها، به ناشناخته ماندن نسخه منجر می شود. در فهرست نسخه های خطی کتابخانه صدوقی یزدی (یزد – ایران) که استاد ارجمند آقای سید احمد حسینی اشکوری زحمت فهرست نویسی آن را کشیده‌اند، نسخه‌ای به شمارهٔ ۹۵ معرفی شده و ایشان آن را قرآن کریم معرفی کرده‌اند و مشتمل است بر سوره فاتحه تا سورهٔ کهف. البته حجم نسخه کمی غیر عادی است، یعنی ۳۵۲ برگ آنهم برای بخش اندکی از قرآن کریم. خوشبختانه ایشان تصویری از انجامه نسخه را آورده‌اند (ص ۷۶). نسخه مذکور مجلد نخست *تفسیر کتاب الله* ابوالفضل بن شهردویر – مشتمل بر تفسیر قرآن از آغاز تا پایان سورهٔ کهف که جلد اول با ذکر آن پایان می‌یابد– است که کتابخانه مجلس تصویر نسخه برگردان آن را چندی پیش با مقدمه دوست فاضل آقای سید محمد عمادی حائری منتشر کرده است. نکتهٔ جالب توجه آن است که نسخه مجلس – جلد اول– ناقص است و بخشی از تفسیر سوره کهف از آن افتاده است اما در نسخه حاضر همانگونه که در تصویر نیز می‌توان دید، کتاب با آخرین آیه از سوره کهف پایان یافته است. نسخه همان ویژگی نسخه‌های دیگر شناخته شده زیدیان طبرستان را دارد یعنی حاشیه نویسی خاص که مطالب تعلیقه با خطی از اطراف نسخه به کلمه‌ای در متن متصل

---

۱ حمید بن احمد محلی (متوفی ۶۵۲) کتاب مناقب ابن مغازلی را به روایت ابوالحسن علی بن احمد بن حسین اکوع به مناوله و اجازه در اختیار داشته و در *کتاب محاسن الازهار*، تحقیق محمد باقر محمودی (قم: مجمع احیاء الثقافة الإسلامیة، ۱۴۲۲)، ص ۴۴، ۷۵، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۱۰۶ و موارد دیگر از آن نقل قول کرده است. برای تفصیل بحث از روایت مناقب ابن مغازلی در میان زیدیه بنگرید به:
Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, "Between Aleppo and Ṣaʿda: The Zaydī reception of the Imāmī scholar Ibn al-Biṭrīq al-Ḥillī," *Journal of Islamic Manuscripts* 4 (2013), pp.158-198.

۲ از حجت الاسلام و المسلمین سید محمد رضا جلالی که نسخهٔ خطی *رسالة فی علماء الزیدیة* را در اختیارم قرار دادند، کمال تشکر را دارم. رسالهٔ مذکور به شمارهٔ ۱۵۷۳ در کتابخانهٔ کاشف الغطاء موجود و در فهرست منتشر شدهٔ مؤسسهٔ کاشف الغطاء، تنها نام نسخه و شمارهٔ آن ذکر شده است. بنگرید به: *دلیل مخطوطات مؤسسة کاشف الغطاء العامة* (نجف: منشورات مؤسسة کاشف الغطاء العامة، ۱۴۳۱/۲۰۱۰)، ص ۳۸۷.

شده است. در خصوص شیوهٔ مذکور مرحوم شیخ آقا بزرگ طهرانی در ضمن معرفی نسخه‌ای از تفسیر ابوالفضل دیلمی نوشته است:

«...و تفسیره کبیر فی مجلدین ضخمین علی کیفیة خاصة. و هی أنه یکتب مقداراً من آی القرآن الشریف فی وسط الصفحة، ثم یکتب التفسیر علی نحو التعلیق علی ألفاظ الآیات فی حواشیها، و لم یبیّن محل التعلیق بما هو المتعارف من کتابة علامة علی التعلیقة و مثلها علی الموضع المعلق علیه. بل یعینه بایصال خط طویل أو قصیر بین أول التعلیق و الموضع المعلق علیه من الآیة الشریفة ...».[1]

توصیفی که آقا بزرگ از نحوهٔ خاصه تعلیق نویسی از نسخه زیدی طبرستانی اخیر آورده، در شماری چند از نسخه های زیدی دیگر شناخته شده قابل مشاهده است. نخست به ادامهٔ داستان نسخه جدید *تفسیر کتاب الله* باز می گردم. انجامه نسخه اهمیت فراوانی دارد. ابتدا بهتر است تا

---

۱ آقا بزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة* (بیروت، ۱۹۸۳/۱۴۰۳)، ج ۴، ص ۲۵۷. دانش پژوه نیز خصلت مذکور را در معرفی نسخه‌ای از تفسیر کتاب الله چنین ذکر کرده است: «نسخه‌ها هر صفحه در سه یا چهار ستون است، یک ستون آیات است با ترجمهٔ طبری کلمات یا عبارات زیر سطور، یک ستون تفسیر است و هر بندی با خطی به کلمهٔ مربوط به آن از قرآن می‌پیوندد، ستون سوم و چهارم حواشی توضیحی این تفسیر است و آنهم با خط مربوط می شود». محمد تقی دانش پژوه، *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ش)، ج ۱، ص ۳۰۷. محمد سمامی حائری نیز نسخه‌ای از *تفسیر کتاب الله* البته بدون شناخت نام کتاب و مؤلف که در کتابخانهٔ عبدالوهاب فرید تنکابنی (متوفی ۱۳۶۰ش) بوده، معرفی کرده و در اشاره به ویژگی خاص آن نوشته است: «تفسیر قرآن کریم، این تفسیر به طرز بسیار جالبی تألیف گشته گویا به خط مؤلف است زیرا اولا عدد سطور کتابت مختلف است، در بعضی صفحات ۱۱ سطر و برخی تا پنج سطر است دیگر آنکه در بعضی از تفاسیر قلم زدگی و تجدید نظر شده است. دوم تفسیر بطور جالب است زیرا خط بسیار نازکی از کلمه بحاشیه کشیده شده است و آنرا تفسیر نموده است در هیچ یک از تفاسیر چنین دیده نشده است. سوم در بعضی از جاها دیده شده است که معنی بعضی از کلمات بفارسی هم نوشته است و از تفاسیر دیگر نقل می‌کند و بسیاری از روایات او از کتب اصلی تسننی است. از کتابت ششم و هفتم است، آغاز و انجام افتاده». بنگرید به: محمد سمامی حائری، «فهرست کتابهای خطی عبدالوهاب فرید تنکابنی در رامسر»، *نشریهٔ نسخه‌های خطی دانشگاه تهران*، دفتر هفتم، ص ۷۹۱. نسخه‌ای مهم دیگری از *تفسیر کتاب الله* که با عنوان *تفسیر القرآن الکریم* اما با انتساب درست به ابوالفضل بن شهردویر بن یوسف دیلمی معرفی شده در کتابخانهٔ مرحوم نجومی کرمانشاهی وجود دارد که توسط برهان بن حسین بن حسن در روز چهارشنبه ۱۰ محرم ۸۹۶ کتابت شده و مشتمل بر جلد اول تفسیر است و گفته شده که در اول و آخر نسخه تملکات فراوانی آمده است (بنگرید به: السید احمد الحسینی، *دلیل المخطوطات* (قم، ۱۳۹۷)، ج ۱، ص ۲۲۲؛ مصطفی درایتی، *فهرستوارهٔ دست نوشت های ایران*، ج ۳، ص ۱۷۹؛ همو، *فهرستگان نسخه های خطی ایران*، ج ۸، ص ۸۲۴. اهمیت مطالب طبری ذکر شده برای بحث‌های زبان شناسی از حوزهٔ نوشتار حاضر بیرون است. دانش پژوه (همانجا، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۸) نمونه‌هایی از عبارت طبری آمده در نسخهٔ مغنیسا از *تفسیر کتاب الله* را استخراج کرده است. برای بحث تفصیلی اهمیت *تفسیر کتاب الله* برای مباحث زبان شناسی گویش طبری بنگرید به: حبیب برجیان، «ترجمهٔ زیدی قرآن به زبان طبری»، *متون طبری* (ضمیمهٔ پانزدهم مجلهٔ آینهٔ میراث)، دورهٔ جدید، سال ۱۳۸۸ش، ص ۱۰۵-۱۶۳.

متن آن را به طور کامل نقل کنم:

«الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب فلم یجعل له عوجاً و اعان باتمام تنمیق بعضه عبدا محوجاً// و الصلوة علی رسوله الذی // دخل الناس فی دینه افواجاً// و آله الذین کانوا// سماه الهدی نجوماً و فی بحر العلوم// امواجاً العبد الحقیر// المحتاج الی رحمة (در اصل رحمت؟) خالق الامم یوسف بن رستم // الموطن ببلالم لاجل الفقیه العالم العامل // الاجل فقیه سلیمان بن فقیه حسن جما//ستانی اسعده الله تعالی فی الدا//رین و ابلغه الامانی بحق // القرآن و السبع المثانی // و السلام علی من // قراء و عمل به».

در زیر انجام مذکور تاریخ فراغت از استنساخ نسخه نیز چنین ذکر شده است:

«قد وقع الفراغ من کتبته صبیحة یوم الاحد سابعة عشر من شهر الله المبارک صفر فی تاریخ اربع و ثمانین و ثمانمائة من هجرة خیر البریة و السلام و به نسعتین».[1]

دربارهٔ فقیه احتمالاً زیدی که نامش در اینجا آمده یعنی سلیمان بن حسن جماستانی اجمالاً مطلبی نیافتم اما دربارهٔ برادر وی یعنی یوسف بن حسن جماستانی نامش در نسخه ۶۶۲۳ دانشگاه تهران آمده است که آن نسخه نیز ارتباطی با *تفسیر کتاب الله* دارد و توصیف دقیقی از آن را مرحوم دانش پژوه آورده است.[2] همانگونه که گفته شد سنت تعلیقه نویسی در میان زیدیان طبرستانی ایرانی شکل و شمایل خاصی داشته و به کمک آن می‌توانیم برخی نسخه‌های خطی دیگر کتابت شده در میان زیدیان ایران را شناسایی کنیم. به عنوان مثال نسخه‌ای از *نهج البلاغه* در کتابخانهٔ مرحوم آیت الله مرعشی نجفی به شمارهٔ ۱۲۴۵۲ که در قرن ششم کتابت شده موجود است که از چند جنبه اهمیت دارد. نسخه از حیث تعلق به سنت نسخه‌های *نهج البلاغه*، از جمله نسخه‌های نیشابوری *نهج البلاغه* است که در قرن ششم میان عالمان زیدی یمن به یمن عالمانی

---

۱ برای توصیف نسخه در فهرست مذکور بنگرید به: *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه صدوقی یزدی (یزد- ایران)*، نگارش سید احمد حسینی اشکوری (قم؛ مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸۳ش/۱۴۲۵)، ص ۷۵-۷۶.

۲ بنگرید به: محمد تقی دانش پژوه، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ش)، ج ۱۶، ص ۳۱۴-۳۱۹. دربارهٔ نویسندهٔ *تفسیر کتاب الله* مطالب چندانی دانسته نیست جز آنکه جد اعلی او یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم دیلمی به احتمال قوی پیش از ۶۱۴ درگذشته است و آنچه که در کتابهای تراجم نگاری نیز در خصوص او آمده بسیار اندک است. آقا بزرگ طهرانی در *طبقات اعلام الشیعة: الأنوار الساطعة فی المائة السابعة*، تحقیق علینقی منزوی (بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۹۷۲)، ص ۱۳۱-۱۳۲ به نحو بسیار موجزی در ذیل نام او (ابوالفضل بن شهردویر بن یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم دیلمی مرقانی) از وی سخن گفته است.

زیدی یمنی که به خراسان سفر کرده اند و مرتضی بن سراهنگ مرعشی، عالم زیدی مهاجر به یمن پس از ۶۱۴ روایت آن در میان زیدیان یمنی تداول یافت و بر اساس برخی خصلت‌ها در میان نسخه‌های مختلف *نهج البلاغه* که توسط شاگردان سید رضی روایت شده، ویژگی های خاصی دارند که می‌توان آنها را نسخه‌های نیشابوری *نهج البلاغه* دانست.[۱] اما نکتهٔ دیگر جالب در این نسخه دست کم در تصویری که از آن در اختیارم هست، شباهت تعلیقه نویسی آن با سنت تعلیقه نویسی زیدیان ایرانی است. در فهرست کتابخانهٔ آیت الله مرعشی (ج ۳۱، ص ۴۴۹-۴۵۱) توصیفی از نسخه آمده و به برخی جنبه‌های با اهمیت نسخه اخیر اشاره شده است. در صورتی که در برگ‌های دیگر نسخه همین خصلت تعلیقه نویسی زیدیان طبرستانی وجود داشته باشد، نسخهٔ اخیر شاهدی جالب توجه از تداول نسخهٔ *نهج البلاغه* در میان زیدیان قرن ششم به بعد است که لازم است تا از این جنبه بررسی دقیقتری در خصوص آن انجام شود. ویژگی خاص تعلیقه نویسی در نسخهٔ خطی ۱۵۴ از *نهج البلاغه* در همان کتابخانه نیز دیده می‌شود.[۲]

---

۱ دربارهٔ مرتضی بن سراهنگ مرعشی بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۱۱۱۶-۱۱۱۷. برای نسخه‌های نیشابوری نهج البلاغه همچنین بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «نسخه‌های نیشابوری نهج البلاغه»، *متون و پژوهش‌های تاریخی (مقالاتی دربارهٔ تاریخ اسلام و تشیع)* (تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس، ۱۳۹۰ش)، ص ۳۰۱-۳۰۷.

۲ برای تصاویری از نسخهٔ اخیر بنگرید به: سید محمود مرعشی نجفی، *نسخه‌های خطی کهن و نفیس نهج البلاغة و شروح، گزیده‌ها و ترجمه‌های آن در کتابخانهٔ بزرگ آیت الله العظمی مرعشی نجفی* (قم، ۱۳۸۱ش)، ص ۱۳۱-۱۳۲. نسخهٔ ۱۵۴ *نهج البلاغه* در مجلد اول فهرست کتابخانهٔ مرعشی معرفی شده و در بخش تصاویر نیز چند برگی از آن آمده است جز آنکه تصویر چندان واضح نیست و خطوطی که عبارت‌هایی نوشته شده در حاشیه را به کلمـاتی در نسخه متصل کرده، در تصویر مشخص نیست. بنگرید به: سید احمد حسینی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی حضرت آیة الله العظمی نجفی مرعشی مد ظله العالی* (قم: ۱۳۵۴/۱۳۹۵ش)، ج ۱، ص ۱۷۴. برگ آخر نسخه نونویس است و خصلت مذکور در آن دیده نمی‌شود. نسخه زمانی در تملک سید حسین بن حیدر حسینی کرکی (متوفی ۱۰۴۱) شاگرد مشهور شیخ بهایی (متوفی ۱۰۳۰) بوده است. تصاویری که از نسخه اخیر در کتاب *نسخه‌های خطی کهن و نفیس نهج البلاغه*، آمده به وضوح خصلت تعلیقه نویسی زیدی را نشان می‌دهد. تصاویر مذکور در بخش تصاویر آمده است. برای معرفی نسخهٔ ۱۲۴۵۲ و تصویری از آن بنگرید به: *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ بزرگ حضرت آیة الله العظمی مرعشی نجفی*(ره) (قم، ۱۳۸۲ش/۱۴۲۴)، ج ۳۱، ص ۴۴۹-۴۵۱، ۸۷۳-۸۷۴. از نسخه‌های دیگر مورد توجه زیدیان طبرستانی، آثار زمخشری است و من در جستجویی که در خصوص *تفسیر کشاف* و نسخه‌های موجود آن در کتابخانهٔ مجلس داشتم، نتوانستم نسخه‌ای که ویژگی های تعلیقه نویسی زیدیان طبرستانی را نشان دهد، در میان نسخه‌های کشاف مجلس بیابم اما خوشبختانه در کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، دو مجلد کتابت شده در قرن هشتم از تفسیر کشاف به شماره های ۱۲۵۱۷و ۱۲۵۶۶ موجود است که بر اساس تصاویر آمده از آنها در مجلد ۳۱، ص ۹۲۰ و ۹۳۹ می‌توان آنها را نیز از دیگر نسخه‌های متعلق به میراث زیدیان طبرستان دانست. با این حال تصویری که از نسخهٔ ۱۲۵۶۶ ارایه شده بود و توضیح فهرست نگار که تفسیر مذکور با متن چاپ شدهٔ کشاف تفاوت دارد باعث شد تا کمی بیشتر در خصوص آن دقت کنم و با مراجعه به تصویر آن دریافتم که نسخهٔ مذکور مجلد دوم *تفسیر کتاب الله* ابوالفضل

←

مجموعه‌ای منحصر به فرد از میراث زیدیان ایران

جوامع زیدی ایران در فاصلهٔ قرون سوم تا ششم هجری، شاهد حضور جدی عالمان زیدی بوده‌اند که متاثر از شخصیت‌های برجسته زیدی و تحت تربیت آنها، آثار فراوانی را به زبان عربی تألیف شده است اما چند اشکال در خصوص بازشناسی میراث زیدیان ایران وجود دارد. نخست اطلاعات ما دربارهٔ عالمان مذکور است، هر چند از شمار فراوان آثار و تألیفات عالمان زیدی ایرانی که نام آنها در کتاب‌های تراجم زیدی خاصه *مطلع البدور و مجمع البحور* نوشتهٔ احمد بن صالح بن ابی الرجال (متوفی ۱۰۹۲) و ابراهیم بن قاسم شهاری (متوفی ۱۱۵۲) می‌توان یافت اما متاخر بودن آثار مذکور باعث شده است تا تراجم نگاران زیدی یمنی تصویر روشنی در خصوص آنها ارایه نکرده باشند کما اینکه به دلیل نا آشنایی عالمان یمنی با نام‌های عالمان زیدی ایرانی در خصوص تلفظ نام برخی عالمان زیدی ایرانی مشکلاتی وجود دارد. از سوی دیگر با از میان رفتن جوامع زیدی ایران در عصر صفویه، تمایل بسیار اندک به حفظ میراث زیدیان ایران باعث شده تا بسیاری از آثار آنها از میان برود، در حقیقت اگر انتقال میراث زیدیان ایران به یمن در قرون ششم و هفتم هجری نبود، اطلاع چندانی از میراث کلان زیدیان ایران در اختیار ما قرار نمی‌گرفت. با این حال برخی از آثار زیدیان ایران به نحو پراکنده در کتابخانه‌های ایران باقی مانده که توجه و دقت در آنها می‌تواند دانش ما در خصوص جوامع زیدیان ایران و برخی خصوصیات فرهنگی آنها را فزونی بخشد. در حقیقت با توجه قرار دادن به خصلت خاص تعلیقه نویسی متداول در میان زیدیان ایرانی، می‌توان نسخه‌های زیدی را شناسایی کرد، نکته‌ای که البته در فهرست نویسی‌ها تا کنون چندان به آن توجه نشده و با توجه قرار دادن به آن می‌توان نسخه‌های دیگری از میراث زیدیان ایران را شناسایی کرد.

از نسخه‌های خطی که خصلت خاص تعلیقه نویسی زیدیان طبرستانی را نشان می‌دهد،

بن شهردویر است و نسخهٔ مرعشی جلد دوم تفسیر مذکور است که از آغاز و انجام افتادگی دارد. در حقیقت آغاز نسخهٔ مرعشی برابر با برگ ۱۱ب مجلد دوم *تفسیر کتاب الله* است که کتابخانهٔ مجلس متن آن را به صورت عکسی منتشر کرده و عبارت آمده در گوشهٔ راست بالای نسخهٔ مجلس همان آغاز برابر با نسخهٔ مرعشی است. احتمال دارد که برخی از نسخه‌های معرفی شده به عنوان کشاف به دلیل شباهت فراوان *تفسیر کتاب الله* با آن، در واقع همان *تفسیر کتاب الله* باشند که نیاز به مراجعه و بررسی نسخه‌ها دارد. همچنین با مراجعه به خود نسخه‌های دیگر کشاف موجود در کتابخانه مرعشی و رویت مستقیم آنها می توان در خصوص دیگر نسخه‌ها قضاوت کرد. بر این اساس لازم است تا نسخه‌های اخیر با دقت بیشتر مورد بررسی قرار گیرند. هویت زیدی نسخه‌ها مورد توجه فهرست نگاران محترم قرار نگرفته است.

مجموعه‌ای کهن از قرن هشتم هجری به شمارۀ ۱۰۷۲۷ در کتابخانۀ مجلس است که پیشتر به واسطۀ یکی از رساله‌های آن یعنی *رسالة ابلیس إلی اخوانه المناحیس* از حاکم جشمی (متوفی ۴۹۴) شناخته شده بود اما هویت زیدی بودن آن چندان مورد توجه قرار نگرفته بود. نسخۀ مذکور در شصت و هفت برگ است و توسط دو فرد مختلف کتابت شده که به وضوح می‌توان به واسطۀ تغییر خط دست، آن را تشخیص داد، به عبارت دقیقتر نسخه از برگ ۱ب-۶الف توسط یک تن و از ۶ب-۶۷ الف توسط کاتب دیگری کتابت شده است. نسخه شامل هفت رساله است. رسالۀ نخست که آغاز آن در حد یکی دو برگ افتاده بحثی در خصوص نماز است (برگ ۱ب-۶الف) که در برگ ۶الف، اشعاری فارسی نیز کتابت شده است. رسالۀ دوم (۶ب-۱۱الف) اثری فارسی در باب اعتقادات است و در پایان آن کتابت اشاره نموده که نسخۀ اساس او متعلق به شخصی به نام محمدبن صالح بوده است (من نسخة خط محمد بن صالح رحمه الله). شخص اخیر که از او یاد شده، یکی از برجسته ترین عالم زیدی قرن هفتم هجری است.

در مشیخۀ زیدی تازه یافت شده، مبنای فصل سیزدهم در معرفی عالمان زیدی، هم طبقه بودن با وی ذکر شده و در آغاز نیز اطلاعات خوبی در خصوص وی آمده است. محمد بن صالح بن مرتضی تنهجانی (ظاهرا صورت صحیح تنهجان، تیمجان باشد) در شب هفتم ماه رمضان سال ۶۰۸ به دنیا آمده و در رمضان ۶۷۵ درگذشته است. از فرزندان او، نام سه تن یعنی علی بن محمد، حسن بن محمد و حسین بن محمد آمده و در خصوص فرد اخیر تاریخ درگذشتش جمادی الاخرة سال ۷۱۴ ذکر شده است. این اطلاعات در منابع شرح حال نگاری زیدیان یمنی که مطالب اندکی دربارۀ محمد بن صالح ذکر کرده‌اند، نیامده است.[1]

رسالۀ سوم که باز اثری فارسی و با محتوی عرفانی است بی نام است و در آغاز آن کاتب اشاره کرده که آن را از روی نسخه‌ای که متعلق به فقیهی به نام شهرآشوب شوشکی / سرنیکی (؟) بوده (شهرت اخیر در نسخه به شکل سوسکی کتابت شده که به اشکال مختلفی می‌توان آن را

---

۱ به عنوان مثال احمد بن صالح بن ابی الرجال (متوفی ۱۰۹۲) در کتاب *مطلع البدور و مجمع البحور*، ج ۴، ص ۳۱۸ در شرح حال محمد بن صالح گیلانی تنها اشاره کرده که او پدر دو عالم دیگر زیدی ایرانی حسن و حسین است و از شخصیت‌های برجستۀ ناصری طبرستان است. ابن ابی الرجال اطلاع دیگری دربارۀ محمد بن صالح گیلانی ارایه نکرده است. شهاری (*طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۲، ص ۹۸۶-۹۸۷) اطلاعات بیشتری در خصوص محمد بن صالح آورده و طریق او در اتصال به مشایخ زیدی را نقل کرده و گفته که او شاگرد محمد باجویه (بانویه) بوده است. سید احمد بن امیر ناصری نیز در اشاره به وی گفته که محمد بن صالح گیلانی کسی است که زوائد ابانه و شرح آن را تدوین کرده است.

خواند و به احتمال قوی باید ناظر به نام مکانی در نواحی شمالی ایران باشد که نگارنـده متاسـفانه اطلاعی از آن ندارد) کتابت کرده (۱۱ب–۱۲ الف) و در پایین برگ ۱۲ الف اشعاری از محمد غزالی نقل شده که دست کم از حیث شهرت داشتن اشعار مذکور در قرن هشتم بـه عنـوان سـروده‌ای از غزالی اهمیت دارد، هر چند ساختار شعری اشعار نقل شده بسیار سست است.[۱] اثری بعدی (چهـارمین مطلب آمده در مجموعه) نامه‌ای کوتاه از شیخ ابوعلی بن حسن بن عبدالله به یکی از دوستانش اسـت که بسیار کوتاه است و در حاشیه‌ای نیز مطلبی دیگر درج شده است (برگ ۱۲ب). رسـالهٔ پـنجم مجموعه، *رسالة ابلیس الی اخوانه المناحیس* حاکم جِشمی است (۱۳الف–۴۰ب). کاتـب دربـارهٔ نسخه‌ای که رسالهٔ حاضر را از روی آن کتابت کرده، سخنی نگفته اما علامت بلاغ مقابله در برخـی برگ‌ها آمده است (برگ ۱۵ب). در حاشیهٔ برخی اوراق رسالهٔ اخیر چند مطلب آمده که بـسیار با اهمیت است. رسالهٔ حاضر تنها رسالهٔ آمده در مجموعهٔ حاضر است که در انجامه تاریخ کتابت (جمادی الآخرة ۷۳۲) ذکر شده است. در برگ آخر رسالهٔ اخیر، مطلب مهمـی دربـارهٔ دو تـن از فرستادگان المنصور بالله عبدالله بن حمزه به طبرستان آمده است. متن عبارت اخیر چنین است:

«ذکر محمد بن أسعد الیمنی أن أمیر المؤمنین عبدالله بن حمزة حین بعثه إلی جیلان لاداء الرسائل خرجت من ثُلاء و هو حصنٌ فی بلاد شوط من بلاد الیمن و وصلت إلـی شرجَة بلـدٌ بالیمن و من شرجة الی لؤلؤة و هی جزیرة من بلاد الیمن ثم رکب السفینة و رحلت إلی الطور و من الطور إلی قاهرة ومنها إلی اسکندریة و منها إلی انطاکیة و منها إلی ملطیة و منها إلـی سیواس من بلاد الروم و منها إلی کنجة و منها إلی باکویة و منها إلی جیلان اجلهـا الله و ادام دولتها و صولتها».(برگ ۴۰ب).[۲]

---

۱ «لمحمد العزالی: چون شد میدان ز سرو مردان خالی// می‌دان بمراد خویش گوی خالی؛ بر حجت مرده اعتراض می‌کن// کاز گور جواب نمی‌دهد غزالی». در خصوص اشعار عربی منسوب به غزالی می‌توان به مقالهٔ جـلال شـوقی، «الـشعر فـی تراث الغزالی: مخطوطات تنشر لأول مرة»، *الإمام الغزالی الذکری المئویة التاسعة لوفاته*، به کوشش محمد کمـال ابـراهیم جعفر (قطر: جامعة قطر، ۱۹۸۶/۱۴۰۶)، ص ۱۴۵-۱۹۳ مراجعه کرد. تنها شعر فارسی دیگری که با انتـساب بـه غزالـی اکنون به خاطر دارم، دو بیتی است که گفته شده غزالی در حالت نزع خود بر زبان آورده که دقیقا نمی‌دانم شعر از خود اوست یا از سروده‌های مشهور عصرش. بنگرید به: *منتخب رونق المجالس و بستان العارفین و تحفة المریدین*، به تصحیح احمد علی رجائی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ش)، ص ۴۳۵. شعر مذکور توسط فردی به نـام اسـماعیل بـن داود در ربیع الاول ۶۸۴ بر حاشیه نسخه کتابت شده و سبکی استوارتر از شعری که در اینجا به غزالی نسبت داده شده، دارد (حجة الاسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالی فرمود در حالت نزع: نوید وصل درآمد زپیش شه ناگاه // که خیـز و خیمه برون زن بپیش لشگرگاه؛ مجرد آی بحضرت که مجمعی است بزرگ // همه حریفان تا شاه در یکی خرگاه).

۲ در منابع شرح حال نگاری زیدیه همچون *تراجم الرجال* (ج ۴، ص ۲۲۱-۲۲۳) احمد بن صالح بن ابـی رجـال (متـوفی ۱۰۹۲) مطالب اندکی در خصوص سفر محمد بن اسعد مرادی به عراق عجم آمده اسـت. وی کتـاب مـشهوری بـه نـام

←

رسالۀ ششم که حکم و اخبار نامیده شده (۴۱الف-۴۲الف) است و مشتمل بر اخبار و حکایت‌های فارسی و عربی است. رسالۀ بعدی (رسالۀ هفتم) متن کوتاهی در یک برگ (۴۲ الف - ب) در شرح حدیث نبوی «لا صلاة الا بفاتحة الکتاب» و به زبان فارسی است و متنی آن نیز کهنتر از قرن هفتم باید باشد و زبان آن کهنتر از قرن هفتم است. دو برگ بعدی (۴۳ و ۴۴) حکایات و مطالب متفرقه‌ای از جمله اشعاری به فارسی و عربی به فارسی و عربی است و دربارۀ برخی از آنها تصریح به نام شاعر شده مثل دو بیتی از ابوالفتح بستی یا سدید الدین الاصفهانی. برگ ۴۴ب تماما متنی به فارسی است اما قائل آن ذکر نشده و متن به سختی قابل خواندن است و بخش اعظمی از برگ ۴۳ الف نیز اشعاری عربی از مونس الدوله طیطرانی. رسالۀ آخر مجموعه (۴۵الف - ۶۷الف) *لباب المقالات لمقع الجهالات* از ابومضر شریح بن المؤید شریحی گیلانی مؤیدی، عالم نام ور زیدی قرن ششم است که از انتها افتادگی دارد.[1]

به رسالۀ پنجم و برخی نکات قابل تأمل آن باز گردیم. کاتب بر اساس تاریخ کتابت ۷۳۲، عالمی زیدی از نیمۀ اول قرن هشتم است و در برگ ۱۹الف، حاشیه‌ای به متن افزوده و در پایان آن گفته که مطلب مذکور را استادش محمد کیاء البخاری نیز تأیید کرده است (فاستصوبه استاذی محمد کیاء البخاری). در مشیخۀ زیدی تازه یافت شده، در معرفی علماء نیمۀ دوم قرن هفتم

المهذب فی فتاوی الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزه، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه (صنعاء، ۲۰۰۱/۱۴۲۱) دارد. در یک مشیخۀ زیدی تألیف احتمالا عالم طبرستانی یوسف حاجی زیدی ناصری گیلانی، برگ ۲ب تاریخ وفات مرادی و همراه دیگرش، محمد بن قاسم بن محمد بن نصیر سال ۶۴۷ ذکر شده است. محمد بن اسعد مرادی را نباید با معاصر همنامش، محمد بن اسعد بن زید بن احمد عنسی مذحجی خواهر زادۀ عبدالله بن زید بن احمد بن ابی خیر عنسی (۵۹۳-۶۶۷) که اثر مشهوری به نام *المحجة البیضاء فی اصول الدین* در کنار آثار فراوان دیگرش تألیف کرده و نسخه های کهنی از آن به خط خواهر زادهش یعنی محمد بن اسعد بن زید عنسی (زنده در ۶۴۴) در دست است، اشتباه گرفت. بنگرید به:
Sabine Schmidtke, “Biblical predictions of the Prophet Muhammad among the Zaydīs of Yemen (6th/12th and 7th/13th centuries)” *Orientalia Christiana Analecta* 293 (2013), pp. 221-240.

۱ نام درست رسالۀ اخیر را دوست ارجمند آقای حسن انصاری در یادداشت «میراث زیدیان ایران (۱): کتابی کلامی از ابومضر الشریحی » متذکر شده‌اند. بنگرید به: .http://ansari.kateban.com/entry1678.html ، در فهرست معرفی شده کتابخانۀ مجلس شورای اسلامی، مجموعه به تفاوتی کمی مختصر تر معرفی شده است. بنگرید به: محمود طیار مراغی، *فهرست نسخه های خطی کتابخانۀ مجلس شورای اسلامی* (تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸ش)، ج ۳۳/۱، ص ۲۰۴-۲۰۶. توصیف کاملتری از مجموعۀ ۱۰۷۲۷ همراه با تصحیح رسالۀ سوم که متنی اخلاقی است، توسط جعفریان منتشر شده است. بنگرید به: رسول جعفریان، «رساله‌ای دربارۀ گسترش فساد در گیلان تحت سیطرۀ امراء زیدیه (از حوالی سال ۷۳۲)»، *گزارش میراث*، دورۀ دوم، سال ششم، شمارۀ سوم و چهارم (آبان ۱۳۹۱ش)، ص ۷۵-۷۸.

هجری، از عالمی به نام مد کیا البخاری یاد شده است که ظاهرا مد را صورت مصغر محمد باشد (... و الفقیه العالم مد کیا البخاری و هو لیس سید بل هو من جملة العلماء الرشانقة[۱] قیل انه من تنهجان و ذریته باقیة إلی یومنا هذا علی ما قیل و الله اعلم). آیا وی همان فردی است که کاتب نسخهٔ *رسالة ابلیس* وی را استاد خود معرفی کرده است. در حاشیه برگ ۱۸ب، دو عبارت توسط کاتب در حاشیه آمده است. مطلب نخست، حکایتی دربارهٔ عقیدهٔ جبری محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰) به نقل از کتاب *الملحق الافادة* السید ابوطالب حسنی است و عبارت دیگر بندی از کتاب المواعظ و الزواجر ابواحمد حسن بن عبدالله بن سعید عسکری است. کتاب *المواعظ و الزواجر* ابواحمد عسکری متنی مشتمل بر عبارت‌ها و خطبه‌های *نهج البلاغه* بوده و یکی از منابع اصلی الموفق بالله شجری در نگارش *کتاب الاعتبار و سلوة العارفین* که در جایی دیگر از اهمیت آن سخن گفته‌ام. اهمیت بند اخیر در نقل از کتاب *المواعظ* در این است که نشان می‌دهد ظاهرا متن کتاب تا قرن هشتم در میان زیدیان طبرستانی موجود بوده و شاید در میان نسخه‌های زیدی که از ایران به یمن منتقل شده، بتوان امید داشت که در آینده نسخه‌ای از آن یافت شود.[۲]

---

۱ تعبیر رشنیق در اصل واژه‌ای طبری، به معنی غیر سید است و در نواحی جبال تداول داشته کما اینکه عبدالجلیل قزوینی در قرن ششم نیز آن را به کار برده است (بنگرید به: عبدالجلیل رازی قزوینی، *بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض معروف به نقض*، تصحیح میر جلال الدین محدث ارموی (قم: دار الحدیث، ۱۳۹۱ش)، ص ۴۷۸، ۹۵۵-۹۵۶). صورت جمع کلمهٔ رشنیق، رشانقه است (تعبیر اخیر در *تاریخ گیلان و دیلمستان*، ظهیر الدین مرعشی، ص ۹۰ نیز آمده است. تعبیر مذکور (الرشانقة) هر چند بر اساس ضوابط تعریب عربی نیست اما در میان زیدیان ایرانی متداول بوده و آنها با افزودن ال به کلمهٔ رشانقه، آن را به عنوان واژه‌ای عربی به کار می‌برده‌اند.

۲ اطلاعات دربارهٔ جامعهٔ زیدیان طبرستان در دورهٔ صفویه بسیار اندک است و تنها شواهد بسیار جسته و گریخته‌ای در این خصوص وجود دارد. با آنکه دانسته است جماعت‌های زیدی فراوانی تا میانه عصر صفویه و احتمالا چند دهه بعدی در آنجا حضور داشته‌اند، اما در منابع تاریخی عصر صفویه تقریبا اطلاع مشخصی از این مسئله به میان نیامده است. از این رو برای یافتن اطلاع دربارهٔ این گونه گروه‌ها باید به سراغ نسخه‌های خطی و حواشی و یادداشت‌هایی که در حواشی آنها درج شده، رفت و طبعا آثار زیدی خود بیش از هر متن دیگری در این خصوص می‌تواند سودمند باشد. هر چند با تاسف باید گفت که آثار زیدی چندانی در کتابخانه های کشور در دست نیست. از جمله متون اندک شمار زیدی که خود فی نفسه متن نفیسی است، نسخه خطی شماره ۱۷۹۸۲ با عنوان *تفسیر کتاب الله* است که نویسنده‌ای زیدی به نام ابوالفضل بن شهردویر دیلمی آن را تألیف کرده و با مقدمه دوست فاضل آقای سید محمد عمادی حائری، توسط کتابخانه مجلس به تازگی (تهران، ۱۳۸۸) منتشر شده است. در مجلد دوم کتاب و در آغاز چند یادداشت بر صفحات آغازین نسخه آمده که یکی از آنها اطلاعی است دربارهٔ تاریخ درگذشت عالمی به نام سید هادی کیا میاندهی. عبارت چنین است: «در تاریخ ثمان و ستین و تسعمایة در ماه ربیع الاول، سید السادات، معدن الجود و الکرامات، سید هادی کیامیاندهی وفات کرد واندکی اوراق و اجزاء گذاشته. بدین موجب یکی جلد تفسیر ابوالفضل و یکی جلد ابانه ... و بعضی تفسیر اجزاء، وصیة ابن مسعود و اجزاء دیگر و رساله الشریفه عضدیه و اجزاء سیر و دیگر چند اجزاء کنز الغات و یکی جلد کتاب زاد المریدین و کتاب دیگر بیکجا مجلد و شرح ملا ... و کلام منهاج بیکجا مجلد و یکی جلد و و متوسط».

←

مشیخه‌ای زیدی از قرن هشتم و اطلاعاتی تازه دربارهٔ جوامع زیدی طبرستان

همانطور که در آغاز نوشتار اشاره شد، اطلاعات موجود در منابع در خصوص وضعیت فرهنگی جوامع زیدی در نواحی خزری در قرون هفتم تا دهم هجری بسیار اندک است از این رو یافتن نسخه‌های خطی که اطلاعاتی در این خصوص داشته باشند، تنها امید برای روشن شدن این برهه از تاریخ مبهم زیدیان نواحی خزری است. نسخه‌ای در ۳۱ صفحه که به نحو مسلسل شماره گذاری شده در کتابخانهٔ کاشف الغطاء در نجف موجود است که تصویری از آن به لطف توسط استاد ارجمند حجت الاسلام و المسلمین سید محمد رضا جلالی حسینی در اختیار قرار گرفته است و پیش از این دوست گرامی آقای سید علی موسوی نژاد مطالبی در خصوص اهمیت آن را در مقاله‌ای منتشر کرده‌اند. نسخهٔ خطی به دست آمده مشتمل بر سه بخش است؛ بخش اول که باید قطعه‌ای از یک مشیخهٔ زیدی نوشته شده در قرن هشتم و عالمی طبرستانی باشد که تنها اشاراتی به نام استادان او در ضمن رساله آمده است (صفحهٔ ۱-۲۱) و مشتمل بر بیست و هفت فصل بوده که اکنون تنها بخشی از فصل دوازدهم تا انتها کتاب در نسخهٔ موجود آمده است.

بر اساس مطالبی که نویسندهٔ مشیخه آورده، منبع مهم او در تألیف اثرش، سوای اطلاعات خود که از اهالی منطقه بوده، مکتوبی در خصوص مشایخ زیدیه نوشته شده توسط ابوالفضل بن شهردویر بن یوسف بن ابی الحسن دیلمی (متوفی پیش از ۶۱۴) بوده که در چند جا به صراحت از وی به عنوان منبع خود یاد کرده است. نخست در معرفی عالم زیدی السید داعی اعرج بُجاریسی که منسوب به مکانی به نام بجاریس بوده، نوشته است: «... و السید داعی اعرج بُجاریسی، قریة من قری

قریه زیدی بودن عالم مورد نظر آن است که کتاب‌هایی که گفته شده از او برجامانده است، عموما آثاری زیدی هستند، یعنی کتاب *الابانه* ابوجعفر هوسمی و کتاب *منهاج* نیز احتمالا همان اثر مختصر کلامی باقی مانده از زمخشری است که متن آن در مجله *معارف* نیز منتشر شده است. در هر حال تحقیق بیشتر دربارهٔ عالم مذکور و احتمالا یافت شدن مطالبی بیشتر دربارهٔ او بتواند دانش ما در خصوص وضعیت زیدیه در دورهٔ شاه طهماسب را فزونی بخشد. همچنین احتمالا نسخه موجود تفسیر کتاب الله یعنی همین نسخه حاضر به احتمال قوی زمانی تحت تملک سید هادی کیامیاندهی بوده باشد. در دورهٔ شاه طهماسب، عالمی یمنی به نام سید محمد یمنی به ایران پناه آورده و مدتی در قزوین سکونت داشته و پس از سه ماه اقامت در آنجا درمی گذرد و فرزندش علی بن محمد یمنی به همراه دخترش فاطمه به بهانهٔ بدی آب و هوا اما به احتمال قوی به دلیل حضور زیدیان در شمال ایران، به لاهیجان مهاجرت کرده و پدر قطب الدین لاهیجی، عبدالوهاب بن پیله فقیه با دختر او ازداوج کرده است. سید علی بن محمد یمنی به احتمال بسیار باید زیدی بوده باشد و انتخاب لاهیجان نیز برای سکونت باید بر اساس فزونی زیدیان در آنجا بوده باشد. بنگرید به: آقا بزرگ طهرانی، *طبقات اعلام الشیعة: احیاء الداثر من القرن العاشر*، تحقیق علی نقی منزوی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ش)، ص ۱۳۷، ۲۳۶.

اعالی جیلان و بُجاریس بضم الباء مکتوب بخط العلامة ابی الفضل بن شهردویر بن یوسف بن ابی الحسن الدیلمی» (ص ۱). فصل چهاردهم، بیان شرح حال استادان و تمیز از شاگردان است و به نظر می‌رسد که آنچه که نویسندهٔ مشیخه در این بخش کوتاه آورده نیز باید به طور کامل برگرفته از مشیخه یا رسالهٔ ابوالفضل بن شهردویر، نوادهٔ یوسف بن ابی الحسن دیلمی و مطالبی از جدش بهاء الدین یوسف بن ابی الحسن دیلمی باشد (الفصل الرابع عشر فی تمییز الاساتذة من التلامذة، أعلم ان الفقیه العالم بهاء الدین یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم الدیلمی المرکالی قریة من دیلمان کان تلمیذ الفقیه شیرزاد بن اسحاق الجیلی و تلمیذ الفقیه شعیب بن دلیر بن مرتضی و مات هو ای الفقیه شعیب یوم السبت عشرة ربیع الاول سنة سبع و عشرین و سبعمائة هجریة ...) (ص ۴-۸). در ضمن همین فصل در ذکر الشیخ ابی ثابت، نام او را الشیخ ابی ثابت قوریه قیر بن محمد، اشاره کرده که نام او را به همین شکل (گوربگیر) (وقروبقیر، بقافین مکتوب بخط بهاء الدین ...) ذکر کرده است (ص ۶). در انتهای فصل بیست و دوم که در معرفی کبار اصحاب پیامبر است، آمده که «قال بهاء الدین یوسف بن ابی الحسن: فهذه کبار اصحاب النبی صلی الله علیه و آله بحیث یکون قولهم حجة رضی الله عنهم»، که به صراحت دلالت دارد مطالب آمده در این فصل (ص ۱۴-۱۵) تماما از بهاء الدین یوسف دیلمی است.

حجم فصل های آمده در رساله یکسان نیست و برخی فصول در حد چند سطر است از جمله فصل شانزدهم که از قضا با همین حجم کم اهمیت فراوانی دارد. فصل مذکور در خصوص اصحاب الهادی الی الحق یحیی بن حسین (متوفی ۲۹۸) است و در ضمن آن نویسنده از ابوالعباس حسنی عُجیری نام برده و گفته که وی به شمس آل الرسول شهرت داشته و قبره او اکنون در آمل طبرستان موجود و مزار مردمان است (... و السید ابوالعباس الحسنی العُجیری الملقب بشمس آل الرسول، استاذ الاخوین و هو الذی صنف *شرح الاحکام* و جمع نصوص القاسم بن ابراهیم صلوات الله علیهم و قبره و مزاره بآمل طبرستان ...) (ص ۹). فصل نوزدهم در ذکر آثار ناصر اطروش است و اهمیت آن سوای ارائهٔ فهرست جامعی از آثار وی که به حسن اطروش نیز شهرت دارد، در خصوص برخی از آثار منسوب به او و حتی هویت آثار نسبت داده شده است. همچنین در خصوص اختلاف نظر میان عالمان زیدی در انتساب برخی از آثار به حسن اطروش نیز نکاتی آمده که جالب توجه است مثلا در خصوص کتاب العلل - همانند کتاب *علل الشرائع* شیخ صدوق - از قول ابوجعفر هوسمی آورده که کتاب مذکور را اثری اسماعیلی و ساخته و پرداختهٔ آنها دانسته و انتساب آن را به حسن

اطروش رد کرده، قولی که ابوالفضل بن شهردویر بن یوسف نیز آن را بیان کرده اما در مقابل محمد بن صالح تنهجانی (متوفی ۶۷۵) انتساب آن را به حسن اطروش بی اشکال دانسته است (...و *کتاب العلل*، قال الشیخ ابوجعفر ان *کتاب العلل* من دسیس (دسائس) الملاحدة و الناصر للحق علیه السلام بری منه و هکذا ذکر ابوالفضل بن شهردویر بن یوسف. قال محمد بن صالح: لا بأس بأن ینسف الیه و ان کانت الشرائع لیست معللة بعلة) (ص ۱۱). همین مشکل در خصوص *کتاب النصیحة* وجود داشته است. بهاء الدین یوسف بن ابی الحسن دیلمی که نویسندهٔ مشیخه به خطا تفسیر موجود مشهور تألیف شده توسط نوادهٔ او ابوالفضل بن شهردویر بن یوسف را به وی نسبت داده، در توضیح اثر مذکور آن را تألیف سید حسین هارونی حسنی پدر المؤید بالله (متوفی ۴۱۱) و ابوطالب هارونی (متوفی ۴۲۴) دانسته که فردی امامی بوده و به دلیل ترس از شیعیان کتاب را به ناصر اطروش نسبت داده، هر چند نگارش آن به دستور ناصر اطروش بوده است (.. و *کتاب النصحیة*، قال بهاء الدین یوسف بن ابی الحسن الدیلمی صاحب تفسیر القرآن: ان کتاب النصیحة منسوبة إلی الناصر للحق علیه السلام و لیس من تصنیفه و تألیفه و بل امر السید حسین الهارونی الحسنی، والد المؤید بالله و نسبه إلی الناصر لحق علیه السلام تشنیعاً لائمة الدعوة، لإنه کان امامیاً غیر قائل بامامة ائمة الدعوة، فصُنف و نُسب إلی الناصر للحق علیه السلام خوفاً من الشیعة (الشنعة؟) و کان الناصر للحق علیه السلام حینئذ فی حضرة الداعی بآمل و الله تعالی اعلم) (ص ۱۲).

رسالهٔ دوم که متن نامه‌ای از حسین بن محمد بن صالح تنهجانی (متوفی جمادی الآخرة ۷۱۴) به فرزندش یحیی بن حسین است زمانی که او به قصد طلب علم به بغداد قصد سفر داشته است (ص ۲۲-۲۵). بخش اعظمی از نامه، توصیه‌های اخلاقی است که البته از ارزش خاص خود را دارد اما در انتهای نامه، حسین بن محمد تنهجانی در خصوص برخی آثار قدماء توصیه‌های به فرزندش کرده که از حیث توجه سنت آموزشی زیدیان طبرستانی در قرن هفتم جالب توجه است (دربارهٔ شرح حال حسین بن محمدبن صالح گیلانی بنگرید به: شهاری، طبقات الزیدیة الکبری، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴).

در این بخش تنهجانی فرزندش را در خصوص دست یابی و خرید چند *کتاب التفسیر الکبیر* فخر رازی (رأیت *التفسیر الکبیر* لفخر الدین کماله مهذبا، فکن من ورایه وجد و لا تغفل عن شرائه)، تفسیر برهان الدین نسفی، که آن را اثری عزیز الوجود (وجدت التفسیر لبرهان الدین النسفی، فکذلک فانه عزیز الوجود فی الممالک..)، *اساس البلاغه* که خود وی نسخه‌ای از آن را در

اختیار داشته که ناقص بوده و از فرزندش می‌خواهد اگر نسخه ای از آن که مشتمل بر حرف طاء تا آخر کتاب به دستش رسید، در خریدنش درنگ نکند (..فإن وجدت باساس البلاغة من حرف الطاء إلی آخره، اشتره غیر فاتر فانه فی باب اللغات من اهم الدفاتر به یعرف الادیب الحقیقة و المجاز و یستغنی عن تعرفها من فصحاء تهامة و الحجاز إلی غیرها من الکتب لم نقصصه علیک و یظفر الله به ثم یدیک فان ذکر اسامیها کلها یطول و یمل من یسمعها ...) همین توصیه در خصوص دست یابی به نسخه‌ای از *کشاف* زمخشری (متوفی ۵۳۸) نیز آمده است. در آخر نامه حسین بن محمد بن صالح فرزندش را به اخذ اجازه تشویق کرده و در خصوص اهمیت اجازه نوشته است: «... و علیک أن تاخذ الإجازة من جمیع مَن علیه قرات و منه سمعت و من روایاته شیئاً جمعت، فإن الاستجازة و الاجازة من السلف إلی الخلف امر معهود، فذالک شاهد و هذا مشهود بنی هذا تکالیف و التکلیف شاق ولکن رایتک فی الحرص علیها کالحرص العشاق فذکرتها و الذکری تنفع إن شاء الله). در بند آخر نامه، حسین بن محمد بن صالح فرزندش را از عقیده به رفض برحذر می‌دارد و از او می‌خواهد که اگر چنین کند، بلافاصله توبه کند (لا تدخل فی الرفض و اذا دخلت، فتاب)، آیا می‌توان عبارت اخیر را به گرایش به تشیع در میان زیدیان تفسیر کرد؛ می‌دانیم در قرن هشتم عالمان شیعی مشهوری چون سید حیدر آملی در آمل حضور داشته اند، آیا اشارهٔ اخیر ناظر به ارتباط میان زیدیان و برخی عالمان امامی است؟

متن آخر، صورت حکم انتصاب به قضاوت استاذ ابویوسف است که «السید الآجل المعظم المؤید المظفر المنصور المفخم الناصر للحق ابوعبدالله الحسین بن الحسن نصر الله فی الخافقین لوآءه و حرس دولته و ...) به او داده که اهمیت آن از حیث بیان شیوهٔ و رویهٔ قضائی متداول در میان زیدیان طبرستان در قرن پنجم هجری اهمیت دارد (ص ۲۶-۳۱). همانگونه که دوست گرامی آقای موسوی نژاد اشاره کرده‌اند، مراد از امام زیدی اخیر، حسین ناصر هوسمی یا ناصر صغیر (متوفی ۴۷۲) است که اخبار او را محلی در *الحدائق الوردیة* (ج ۲، ص ۱۹۵-۱۹۶) به اختصار آورده است. متن سه رساله در دست تحقیق است و به زودی منتشر خواهد شد.

هویت نویسندهٔ مشیخه

مطالبی که نویسندهٔ مشیخه در اشاره به استادان خود آورده نیز با اهمیت است. وی از استادان خود به نام فقیه حامد خشکرودی از نوادگان خواجه ابونصر فاداری هوسمی که اصلش از روستای

فادار خوارزم بوده (...و خواجه ابونصر فاداری الهوسمی اصله من فادار و هو قریة من خوارزم و سمعت عن استاذی الفقیه حامد الخشکروذی انه من ذریاته ...) (ص ۱) و در جایی دیگر در اشاره به او و فرزندش توضیح بیشتری آورده و نوشته است: « ..و الفقیه احمد الخشکروذی قریة خلفانیة من قری جیلان و ابنه العالم العامل و استاذنا الکامل حامد بن الفقیه احمد الخشکروذی ..» (ص ۴). نویسندهٔ مشیخه از استاد دیگرش حسن بن محمد بن علی نام برده اما شهرت و نسبت او را ذکر نکرده و تنها تاریخ وفاتش را صفر ۷۲۷ ذکر نموده است (... و الاستاذ الحسن بن محمد بن علی الاستاذی و هو مات لیلة السبت قبل تغرید الدجاج فی اواسط صفر سنة سبع و عشرین و سبعمائة من هجرة خیر البریة..) (ص ۴). در هر حال اشارهٔ اخیر از حیث روشن کردن زمان حیات نویسندهٔ مشیخه اهمیت دارد و نشان می‌دهد که او در نیمهٔ اول قرن هشتم به تحصیل فعالیت داشته و به احتمال قوی در نیمهٔ دوم همان قرن درگذشته است. دیگر استاد نویسندهٔ مشیخه، علی بن ابراهیم کرفستانی وفرزندش محمد بن علی است (...و استاذنا الکامل علی بن ابراهیم کرفستانی، قریة من قری اعالی جیلان و ابنه العالم و استاذنا الفاضل محمد بن علی و قبره بالری...) (ص ۴). به این حال به دلیل عدم داشتن اطلاع بیشتر در خصوص افراد مذکور به درستی نمی‌توان هویت نویسنده را شناخت جز آنکه در کتاب *مطلع البدور* ابن ابی الرجال مطالبی به نقل از ملا یوسف حاجی گیلانی آمده که به گمان آقای موسوی‌نژاد احتمال دارد اثر فعلی که تحریری ناقص از کتاب است، با همان اثر ملا یوسف که در اختیار ابن ابی الرجال بوده، یکی باشد. تحقیق بیشتر و یافت شدن شواهد بیشتر می‌تواند ابهام در خصوص هویت نویسندهٔ مشیخه را برطرف کند.[۱]

---

۱ دیلمان در قدیم به دو بخش تقسیم می‌شده است؛ بیه پس (بخش غربی/ گیلان بیه پس/ گیلان رو پس یا پسا گیلان) و بیه پیش (بخش شرقی/ گیلان بیه پیش یا گیلان رو پیش). بخش بیه پَس که بر قسمت غربی گیلان از آستارا تا کرانهٔ سفید رو اطلاق می شده، بیشتر سنی نشین و مرکز آن رشت بوده است، در حالی که بیه پیش حضور زیدیان پر رنگ تر بوده و مرکز آن لاهیجان بوده است (برای بحث از وضعیت گیلان و تقسیم بندی آن به دو بخش بنگرید به: عبدالرحمان عمادی، «بی، بیه»، بی، بیه، *بیخ بودن‌ها و بودش‌ها: گزیده مقاله‌های پژوهشی* (رشت: گیلکان، ۱۳۸۹ش)، ص ۷-۳۵) و به همین دلیل میان دو بخش نزاع جریان داشته، از جمله در سال ۹۰۸ که بیه پیسگان به بخش شرقی یورش برده و به غارت لاهجان و لنگرود و رودسر و دیگر مناطق زیدی نشین پرداخته بودند که شرح تفصیلی آن در نسخه‌ای از *تفسیر کتاب الله* موجود در مغنیسا گنل آمده و دانش پژوه (*فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۵) متن آن را به طور کامل آورده است. نویسندهٔ مشیخه از بیه پس به خلفانیة یاد کرده و از روستاهای آن به خانکج اشاره کرده و گفته که روستای مذکور از مراکز زیدی نشین بوده اما در روزگار او مرکز مشبهه یا حنبلی مذهبان شده است (..و خانکج قریة خلفانیة من قری جیلان و کان فی زمن الإمان الناصر للحق علیه السلام و بعده إلی مدة مدیدة مصر عظیم کبیر و فیه علماء کبار و سادات اخیار و ائمة ابرار، فآلان صار خراباً و استولی علیه المشبهة من ولاة کوتم - خرّبها الله تعالی-) (ص ۱). اولین بخش شرقی، لاهیجان بوده است. در متنی از قرن هفتم که اصیل الدین زوزنی نگاشته است، در خصوص مطلب ←

اجازات و اهمیت آنها در شرح حال نگاری زیدیان ایران

منبع اصلی عالمان زیدی یمنی در خصوص شرح حال عالمان زیدی ایرانی، در درجهٔ نخست اجازاتی همچون اجازهٔ اخیر بوده و گاه متن برخی مشیخه‌های نگاشته شده توسط زیدیان ایرانی نیز در اختیار آنها قرار می‌گرفته است. از اجازات داده شده عالمان زیدی ایرانی به زیدیان یمنی

← اخیر اشاره کرده که اولین ناحیهٔ شرقی خطهٔ لاهیجان است و قوم آن ناصری مذهب هستند و ناصر از نواده‌های حسین بن علی علیهما السلام است و اهالی ناحیهٔ غربی مذهب امام زاهد عابد، احمد بن حنبل دارند و مذهب تابعان استاد ابوجعفر نیز دارند. مراد از ابوجعفر در نقل اخیر، ابوجعفر ثومی است. گزارش ابراهیم بن هلال صابی (متوفی ۳۸۴) در کتاب *التاجی فی اخبار الدیلمیة* در خصوص نقش وی در گسترش اسلام در نواحی غربی گیلان ظاهرا کهن‌ترین مطلب در این خصوص است (بنگرید به: *اخبار ائمة الزیدیة*، ص ۲۳-۲۴). حمزة بن یوسف سهمی (متوفی ۴۲۷) در *تاریخ جرجان* (بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۷، ص ۴۹۱) اطلاع مهمی در خصوص فرزند ابوجعفر ثومی، یعنی ابویوسف یعقوب بن قاسم بن محمد تمیمی آملی مشهور به ثومی آورده و گفته که او در محرم ۳۶۸ و در شهر جرجان و مسجد ابوبکر اسماعیلی به املاء حدیث مشغول بوده است. سهمی در ادامهٔ احول وی اشاره کرده که پدر وی یعنی ابوجعفر ثومی کسی است که اسلام را در گیلان رواج داده است (الذی دعا الجیل إلی الاسلام و اسلموا علی یده و کل من هو من الجیل علی طریقة السنة و هم موالیه). سمعانی (متوفی ۵۶۲) در ذیل عنوان ثومی، همین مطالب را به نقل از سهمی تکرار کرده است. بنگرید به: عبدالکریم سمعانی، *الانساب*، تحقیق عبدالله عمر بارودی (بیروت: دار الجنان، ۱۴۰۸/۱۹۸۸)، ج ۱، ص ۵۱۸. تاریخی که سهمی برای حیات فرزند ابوجعفر ثومی ارایه کرده، می‌تواند نشانگر هم زمانی فعالیت‌های ابوجعفر ثومی و ناصر اطروش در نواحی شمالی ایران در گسترش اسلام باشد. پیروان ابوجعفر ثومی به سرعت در دیلمان و بخش غربی طرفدارانی یافتند (بنگرید به: احمد بن علی حسینی مشهور به ابن عنبه، *عمدة الطالب فی انساب آل أبی طالب* (قم: انصاریان، ۱۳۸۳ش، ص ۷۹) و عالمان حنبلی برجسته‌ای نیز از میان آنها برخاسته که شرح حال بسیاری از آنها در کتاب های تراجم حنبلی آمده است. نویسندهٔ مرحوم کتاب *جغرافیای گیلان*، لاهیجانی به دلیل عدم شناخت هویت ابوجعفر ثومی، تفاسیر دیگری از گزارش اخیر ارایه کرده اما ظاهرا اشارهٔ او به اینکه ابوجعفر، همان سید ابوجعفر باشد که اکنون در رشت مرقدش به عنوان امامزاده شناخته می شود، همو باشد. بنگرید به، محمد مهدوی سعیدی نجفی لاهیجانی (متوفی ۱۴۰۳)، *جغرافیای گیلان* (نجف: مطبعة النعمان، ۱۳۸۹/۱۹۶۹)، ص ۱۲۳، ۱۲۶. در عصر صفویه صندوقی بر قبر ابوجعفر بوده که تاریخ ۱۰۰۹ را داشته است. بنگرید به: منوچهر ستوده، *از آستارا تا آستارباد* (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۹ش)، ج ۱، بخش اول، ص ۲۶۲-۲۶۳ که اشاره‌ای به هویت ابوجعفر نشده تنها اشاره شده بر کتیبه‌ای که بر صندوق مزار او بوده، آمده که اینجا مدفن سید ابوجعفر، پسر عموی پیغمبر، و برادر رضاعی امام حسین علیه السلام است که صندوق مزار او به دستور حسام الدین، در زمان تولیت ملا شمس الدین ساخته شده است. خط کتیبه از محمد صوفی و مورخ ۱۰۰۹ قمری است و در ادامه متن کتیبه (به صورت اشعار) نقل شده است. متن مکتوب سید اصیل الدین محمد زوزنی در ضمن *کتاب تاریخ اولجایتو* نوشتهٔ ابوالقاسم عبدالله بن محمد قاشانی، به اهتمام مهین همبلی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۸ش)، ص ۵۶-۶۱ آمده است. در متن تصحیح شده، مشکلاتی وجود دارد. هویت ابوجعفر برای بیشتر پژوهشگران مجهول بوده و گاه به خطا او را به تشیع نسبت داده اند. بنگرید به: محمد مهدوی لاهیجانی، *جغرافیای گیلان*، ص ۱۲۳؛ عبدالرحمان عمادی، «علی العرش بودن گیلانیان»، *فره گان: گزیده مقاله‌های پژوهشی (در گستره‌ی شمال ایران)* (رشت: گیلکان، ۱۳۸۹ش)، ص ۱۱۳، ۱۱۹. با توجه به حنبلی بودن ابوجعفر، معنی علی العرش آمده در *نزهة القلوب* حمد الله مستوفی و توجیهی که آقای عمادی در معنای آن ارایه کرده اند، محل تردید است چرا که معنی عرش و استوا بر عرش در کلام زیدی و حنبلی تفاوتی جدی دارد و بر عکس گمان آقای عمادی که ابوجعفر و پیروان او را شیعه امامی معرفی کرده و گفته که از حیث کلامی معنی عرش در کلام امامی و زیدی نزدیکی دارد.

مواردی در ضمن کتاب *طبقات الزیدیة الکبری* آمده که به شرح زیر است:

ابراهیم بن اسماعیل استرابادی مشهور به پارسای استرابادی که عمرو بن جمیل نهدی در ضمن اجازهٔ خود که متن آن در قبل آمده اشاره کرده که او را در ۵۹۵ در روستای جی از روستاهای ری دیده و او را به مفتی الشریعة، مقتدی علماء الشیعة یاد کرده است (شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۶۶–۶۷).

احمد بن احمد بن حسن یا احمد بن حسن که در نام وی در سنت زیدیان اختلاف وجود دارد. وی شاگرد یحیی بن اسماعیل بوده که در رمضان سال ۶۰۰ از او *نهج البلاغه* را سماع کرده است (مطالب آمده در شرح حال یحیی بن اسماعیل برگرفته از اجازه‌ای است که یحیی بن اسماعیل به عمرو بن جمیل نهدی داده است؛ شهاری، ج ۳، ص ۱۲۰۹–۱۲۱۰). او همچنین سفینه حاکم جشمی، صحاح سته و متون دیگری را از یحیی بن اسماعیل سماع کرده است. همچنین وی از شیعب بن داسیون کتاب *الافاده فی تاریخ الائمة السادة* را نیز سماع کرده است (شهاری، ج ۱، ص ۴۸۶–۴۸۷). اطلاع زیدیان یمنی از او به دلیل سفر وی در سال ۶۱۰ در روزگار المنصور بالله بن حوث بوده است. مطالب آمده در تراجم نگاری زیدیان یمنی در خصوص او به واسطهٔ اجازهٔ عامی بوده که در سال ۶۱۰ احمد بن احمد بیهقی به احمد بن محمد اکوع مشهور به شعله داده است. اجازهٔ دیگری که از در دست زیدیان یمنی بوده، اجازه‌ای بوده که سید مرتضی بن سراهنگ مرعشی حسینی که خود به یمن مهاجرت کرده، به او داده است (برای بند های از اجازات مذکور بنگرید به: شهاری، همان، ج ۱، ص ۱۰۳–۱۰۴ (از اجازهٔ ابن سراهنگ)، ص ۱۲۰–۱۲۱ (اشاره کلی به اجازهٔ وی به ابن سراهنگ مرعشی)، ۱۹۵ (اشارهٔ کلی به اجازهٔ اکوع و ابن سراهنگ)، ۴۴۵. احمد بن احمد بیهقی همچنین اجازه‌ای به دیگر عالم زیدی در سال ۶۱۰، حمید بن احمد قرشی داده که مطالب کلی از آن را شهاری (ج ۱، ص ۴۱۹) آورده که مشتمل است بر آثاری که او اجازهٔ روایت آنها را به قرشی داده است. تاریخ اجازهٔ اخیر رمضان ۶۲۳ است که دلالت دارد تا آن تاریخ احمد بیهقی در حوث اقامت داشته است. آثار مذکور شامل *الافادة* (ظاهرا *الافادة فی تاریخ الائمة السادة* یا شاید *الافادة فی الفقه*)، *نهج البلاغه* و *سفینهٔ* حاکم جشمی داده است. جالب توجه است که در اجازهٔ اخیر گفته شده که او کسی است که *زوائد الابانة* را گردآوری کرده است. تاریخ دیگری که از حضور احمد بن احمد بیهقی در یمن اطلاع داریم، بر اساس اجازه‌ای است که او در ۶۱۸ به حمید بن احمد محلی (متوفی ۶۵۴) داده و در آن اجازهٔ روایت *نهج البلاغه*

و *اعلام نهج البلاغه* را به او داده است (شهاری، ج ۱، ص ۴۲۲). ظاهرا سید مرتضی بن سراهنگ مرعشی، مشیخه‌ای هم داشته که اگر غیر از اجازهٔ مورد بحث در قبل باشد، باید اثری دیگر به حساب آید. شهاری با تصریح به مشیخه او، از فیروزشاه گیلی نام برده و گفته که وی از شاگردان علی بن ناصر سرخسی بوده و سید مرتضی بن سراهنگ مرعشی از او کتاب *اعلام الروایة* سرخسی را سماع کرده است (شهاری، ج ۲، ص ۸۵۰). مرتضی بن سراهنگ پس از ۶۱۴ به یمن رفته است. شهاری (ج ۲، ص ۱۱۱۶-۱۱۱۷) بخش عمده‌ای از مطالب نقل کرده در شرح حال‌های دیگر را یک جا در ذیل شرح حال سید مرتضی بن سراهنگ بار دیگر تکرار کرده است.

ابوعباس احمد بن حسین آذونی زنده در ذی الحجهٔ ۴۷۳. اطلاع زیدیان یمنی از او به واسطهٔ اجازه‌ای است که آذونی به شاگردش، احمد بن ابی الحسن بن علی کنی داده است. کنی در کتاب *کشف الغلطات* خود که نسخه‌ای از آن در اختیار شُهاری بوده (ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶، ۱۰۷-۱۰۸، ج ۳، ص ۱۲۷۳، ۱۲۹۱) طریق خود در روایت آثار کهنتر زیدی را ذکر کرده است. سوای مطالب آمده در کتاب *کشف الغلطات*، مطالب دیگری که زیدیان یمنی در خصوص آذونی و کنی می‌دانسته‌اند، مربوط به اجازه‌ای بوده که در سال ۵۵۲ کنی به قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام مسوری (متوفی ۵۷۳) داده است. شهاری در ضمن شرح حال کنی (ج ۱، ص ۱۰۸) به نحو کلی به مطلب اخیر اشاره کرده اما در شرح حال قاضی جعفر (ج ۱، ص ۲۷۴) بندی از اجازهٔ مذکور را نقل کرده و در ادامه نیز بر اساس اجازهٔ کنی به قاضی جعفر فهرستی از آثاری که کنی اجازهٔ روایت آنها را به قاضی جعفر داده را نقل کرده است (شهاری، ج۱، ص ۲۷۵-۲۷۶). شهاری (ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸) بندی از اجازهٔ کنی به قاضی جعفر، بندی را در ضمن شرح حال حسن بن علی بن اسحاق فرزادی (زنده ۵۲۵) را نقل کرده است. بخشی از مطالب آمده در شرح حال عبدالوهاب سمان نیز ظاهرا باید برگرفته از اجازهٔ کنی به قاضی جعفر یا طریق روایت کتاب *امالی المؤید بالله* باشد که به روایت قاضی جعفر از کنی بوده است (شهاری، ج ۱، ص ۵۸۰).

از اجازاتی که شامل مطالبی دربارهٔ زیدیان ایران و عراق عرب بوده، اجازه‌ای که متعلق به عمران بن حسن شتوی است. اجازات وی منبع اصلی شهاری در نگارش شرح حالش در *طبقات الزیدیة الکبری* بوده است (ج ۲، ص ۸۳۳-۸۳۹). شتوی در ضمن اجازات خود عموما از مشایخ خود در یمن ، حجاز و عراق سخن گفته است. برای بندی دیگر از اجازهٔ او بنگرید به: شهاری، ج ۱، ص ۱۸۸ (احمد بن محمد بن جعفر حسینی از سادات حلب).

احمد بن میر ناصر گیلانی ناصری. وی از عالمان زیدی قرن هشتم هجری است که برای دیدن یحیی بن حمزه به یمن سفر کرده بود اما زمانی به یمن رسید که یحیی بن حمزه (متوفی ۷۴۹) درگذشته بود. در ایران وی شاگرد احمد بن منصور لاهیجانی بوده است. ظاهرا وی در یمن اجازهٔ روایت *کتاب الابانة* و *زوائد* آن را به عالمان یمنی داده و آنها در ضمن شرح حال او و استادش (احمد بن منصور لاهیجانی) بنده هایی از آن را نقل کرده‌اند. شهاری اشاره کرده که وی به شخصی به نام علی بن سلیمان شباطی در سال ۷۶۳ اجازهٔ روایت *کتاب الابانه* و *زوائد* آن را داده است (شهاری، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۱، ۲۱۳). احمد بن میر گیلانی ظاهرا مشیخه‌ای که در آن به بیان طرق مختلف خود به عالمان زیدی پرداخته، همراه خود به یمن داشته و شهاری به واسطهٔ همان مطالبی در خصوص برخی عالمان دیگر زیدی ایرانی نقل کرده است (شهاری، ج ۱۴، ص ۲۵۲، ۲۶۲، ۳۹۳-۳۹۴، ج ۲، ص ۸۷۷-۸۷۸، ۸۸۳-۸۸۴، ۹۸۶-۹۸۷، ۱۱۱۳-۱۱۱۴، ج ۳، ص ۱۲۴۸، ۱۲۷۲، ۱۲۹۱). شهاری (ج ۱، ص ۴۴۱-۴۴۲) مطالبی دربارهٔ امام ناصری گیلان به نام رضی بن مهدی بن محمد بن خلیفة بن محمد بن حسن بن ابی القاسم بن ناصر کبیر نقل کرده که تمام آنچه که شهاری در خصوص وی می‌دانسته، محدود به همان مطالب بوده است. وی را برفجان به خاک سپرده و قبر او در قرن هفتم مشهور و مزار بوده است (شهاری، ج ۱، ص ۴۴۱-۴۴۲). شهاری گفته که نقل اخیر را ابن حاجی نقل کرده البته ابن حاجی را نباید با احمد بن احمد حاجی اشتباه گرفت. نقل اخیر همچنین از مشیخهٔ ملا یوسف بن حاجی گیلانی نیز نیست بلکه مطلب اخیر برگرفته از نامهٔ محیی الدین یوسف بن ابی الحسن گیلانی است که در سال ۶۰۷ به عمران بن حسن عُذری نوشته است (بنگرید به: *اخبار أئمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، ص ۱۴۰-۱۴۲).

ابوالحسین زید بن علی هوسمی زیدی (زنده در سال ۵۰۰ هجری و ساکن در لاهیجان). مطالبی که شرح حال نگاران یمنی در خصوص او می دانسته اند منحصر به مطالبی بوده که وی در آن طرق خود در روایت *شرح التجرید*، *الاحکام* را در اجازهٔ خود به عبدالله بن علی عنسی بیان کرده بود و بخش اعظم این اجازه را شهاری (ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲، ج ۲، ص ۶۱۶-۶۱۷) نقل کرده است.

نکاتی دربارهٔ خاندان‌های علمی زیدی ایرانی

در قرون ششم تا نهم هجری، شاهد شکل گیری برخی خاندان‌های علمی در میان زیدیان ایران هستیم که آثار آنها نقش مهمی در میان زیدیان هم عصرشان داشته است. از میان این خاندان‌ها نام

دو خاندان شناخته شده است. نخست خاندان بهاء الدین / محیی الدین یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم دیلمی است که معاصر امام زیدی یمنی عبدالله بن حمزه (متوفی ۶۱۴) بوده است. عمده دانسته‌های ما در خصوص او بر اساس نامه‌ای است که وی در سال ۶۰۷ به عالم و فقیه یمنی عمران بن حسن بن ناصر عذری همدانی شتوی نگاشته است. او در نامهٔ خود توصیف مهمی از جامعهٔ زیدیان ایران تا عصر خود آورده و اطلاعات او در خصوص وضعیت زیدیان ایران در قرن ششم منحصر به فرد است. ابن ابی الرجال اطلاعات پراکنده‌ای در خصوص او و خانواده‌اش آورده و در مواردی (ج ۱، ص ۵۴۳) اشاره نموده که مطلبی که نقل کرده بر اساس مطالبی است که در مشیخهٔ ملا یوسف حاجی ناصری بوده است. در مواردی که ابن ابی الرجال اشاره ای به منبع خود نیز نکرده، باید به احتمال قوی منبع او در خصوص بهاء الدین و فرزندانش بر اساس همان مشیخه باشد. در ذیل نام شهردویر فرزند بهاء الدین، ابن ابی الرجال در اشاره به بهاء الدین یوسف نوشته است:

> «علامة تشد إلیه الرحال، و هو المدفون فی شکیل (این عبارت باید تصحیف شده باشد، آقا بزرگ که نسخه ای از *مطلع البدور* را در اختیار داشته، عبارت را گیل خوانده (*الذریعة*، ج ۴، ص ۳۱۴) و به گمان من با توجه به اقامت یوسف بن ابی الحسن در لاهیجان وی باید در همان شهر به خاک سپرده شده باشد)، له *تفسیر القرآن*، و *سمط الدرر*، *شرح التحریر*، و *عمدة الوافی* و *سیر الأئمة*..» (ج ۲، ص ۴۰۸).

بهاء الدین یوسف نقش مهمی در حمایت از المنصور بالله داشته و به علت جایگاهش در میان زیدیان ایرانی، حمایت بهاء الدین عامل مهمی در تثبیت جایگاه المنصور بالله داشته است. از آثاری که ابن ابی‌الرجال ذکر کرده، به جز *سیر الائمة* که به احتمال قوی باید توصیفی از محتوی پاسخ بهاء الدین به نامهٔ عمران بن حسن باشد و برخی نقل قولها از تفسیرش در اثر نواده اش، آثار دیگری تا کنون به دست نیامده است. او در سال ۶۰۷ در پاسخ به نامهٔ عمران بن حسن، پاسخی تفصیلی از لاهیجان برای او فرستاده است. در حالی که از متن نامهٔ عمران بن حسن اطلاعی در دست نیست اما بر اساس متن پاسخ بهاء الدین می‌توان تا حدی از محتوی نامهٔ او اطلاع یافت. محیی الدین یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم گیلانی در آغاز نامهٔ خود اشاره به سکونت خویش در لاهیجان کرده است. پس از ذکر اشعار و تمجید از عمران بن حسن، بهاء‌الدین اشاره کرده که عمران بن حسن از او درخواست برخی آثار همچون تفسیر نجار که پس از نگارش نامه در دو مجلد یافت شده و به یمن فرستاده شده بود و ذکر مطالبی در خصوص شرح حال ناصر اطروش و

فرزندانش را کرده بود. در حقیقت بهاء الدین در متن نامهٔ خود به بیان شرح حال ناصر اطروش و فرزندان او کرده است. اثر مذکور به دلیل در برداشتن اطلاعات منحصر به فرد در خصوص زیدیان ایران، منبع اصلی برای حمید بن احمد محلی (متوفی ۶۵۴) در *کتاب الحدائق الوردیة* که تقریبا تمام مطالب در شرح حال سه امام زیدی یعنی ابوعبدالله الناصر حسین بن ابی احمد الهوسمی (متوفی ۴۷۲)، الهادی الحُقینی (متوفی ۴۹۰) و ابوالرضا کیسمی حسینی را به نقل از نامهٔ یوسف بن ابی الحسن گیلانی – البته بدون اشاره به نام او – نقل کرده و تراجم نگاران بعدی زیدی مثل ابن ابی الرجال و شهاری (ج ۳، ص ۱۳۰۰، ۱۳۰۴) بوده و مطالبی از آن را به تفاریق در ضمن آثار خود نقل کرده‌اند.[1] تاریخ درگذشت بهاء الدین دانسته نیست جز آنکه وی پیش از ۶۱۴ – زمان وفات عبدالله بن حمزه – درگذشته چرا که عبدالله بن حمزه در *کتاب الرسالة العالمة بالأدلة الحاکمة* که آخرین تألیف عبدالله بن حمزه ذکر شده و در پاسخ به پرسش های یحیی بن حسن جالس بوده، در جایی از رسالهٔ خود که توجیهی در خصوص رفتار بسیار تند وی با مطرفیه و اباحهٔ خون آنها بوده، مطلبی از یوسف بن ابی الحسن نقل کرده و از وی با قید «رحمه الله»، یاد کرده که نشانگر وفات یوسف بن ابی الحسن پیش از تاریخ نگارش اثر مذکور است. فرزند او شهردویر نیز فردی فاضل و دانشمند بوده و دانسته است که کتابی به نام *لوائح الأخبار فی بحث الروح و النور و عذاب القبر* داشته است (ابن ابی الرجال، ج ۲، ص ۴۰۸). نام دو فرزند او، ابوالفضل و اسماعیل در منابع ذکر شده است هر چند در خصوص اسماعیل جز نام مطلب دیگری دانسته نیست. بر اساس تاریخ درگذشت جد او پیش از ۶۱۴، زمان حیات ابوالفضل شهردویر در نیمهٔ اول قرن هفتم است.

عمده شهرت ابوالفضل مرقانی (مرکالی= مرقال یا مرکال نام روستای در دیلم است) به واسطهٔ نگارش *تفسیر کتاب الله* است که اثری بسیار متداول در میان زیدیان ایرانی بوده و چندین نسخه از آن تا کنون شناسایی شده است (بنگرید به: *الذریعة*، ج ۴، ص ۲۵۶–۲۵۸). ابوالفضل در نگارش تفسیر خود عمدتا از *تفسیر کشاف* زمخشری (متوفی ۵۳۸)، *الکشف و البیان* ثعلبی (متوفی ۴۲۷) و *مجمع البیان* و *جوامع الجامع* فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۴۸) و گاه آثار دیگری چون *ایجاز البیان* نوشتهٔ بیان الحق نجم الدین محمود بن ابی الحسن نیشابوری (متوفی نیمهٔ دوم قرن ششم)، *مفاتیح الغیب* فخر رازی (متوفی ۶۰۶)، تفسیر ناصر اطروش (متوفی ۳۰۴) و تفسیر پدربزرگش بهاء الدین یوسف استفاده کرده و گاه ارجاعاتی به قاضی عبدالجبار و کتاب *شرح العمد* وی که

۱ محلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۹۵–۲۰۲.

اکنون در دست نیست و ابن ملاحمی (متوفی ۵۳۶) آورده است. ابوالفضل اثری کلامی به نام *دلائل التوحید* داشته که تا کنون اثری از آن به دست نیامده است (بنگرید بـه: *الذریعة*، ج ۴، ص ۲۵۷–۲۵۸؛ حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «زیدیان ایران در قـرن هفـتم هجـری/ سـیزدهم مـیلادی: ابوالفضل بن شهردویر دیلمی گیلانی و تفسیرش بر قرآن»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سـال چهـارم، شمارهٔ ۱۴ (زمستان ۱۳۹۰ش)، ص ۶۹۵–۷۰۰).

خانوادهٔ مشهور دیگر زیدی که برای بیش از سه نسل عالمان برجسته‌ای در میان آنهـا وجـود داشته، می‌توان به خانوادهٔ صالح بن مرتضی گیلانی اشاره کرد که همانند خاندان پیشین، دانسته‌های عالمان یمنی در خصوص آنها بر اساس مطالبی بوده که ملا یوسف حاجی ناصری در خصوص آنها ارایه کرده است (ابن ابی الرجال، ج ۲، ص ۲۱۷). در خصوص صالح بن مرتضی اطـلاع خاصـی در دست نیست جز آنکه از او با وصف «الفقیه» یاد شده است. وی از عالمان زیدی قرن ششم بوده و عمده شهرت او به واسطهٔ فرزندش محمد بن صالح بن مرتـضی اسـت. ابوالحـسین/ شـمس الـدین محمد بن صالح بن مرتضی ناصری در شب هفتم رمضان ۶۰۸ به دنیا آمـده اسـت. شـهرت او بـه ناصری دلالت بر پیروی وی از مذهب فقهی ناصر اطروش دارد. از استادان او نـام مهـدی بـن ابـی طالب و محمد بن بانویه (باجویه) توسط ابن ابی الرجال و شهاری (ج ۲، ص ۹۸۶) ذکر شده است. مهدی بن ابی طالب باید «الفقیه نور الدین مهدی بن ابی طالب بن علی» باشد که پنج روز مانـده بـه پایان رجب سال ۶۸۱ درگذشته است. کما اینکه دیگر استاد او یعنی محمد بن ابی جعفر باجویـه کالموتی نیز در همین سال بر اساس مشیخهٔ ملا حاجی یوسف ناصری درگذشته اسـت (*رسالة فـی علماء الزیدیة*، ص ۲). محمد بن صالح بن مرتضی در رمضان سال ۶۷۵ درگذشـته اسـت. او چنـد فرزند داشته که نام های علی، حسن و حسین (متوفی جمادی الاولی ۷۱۴) دانسته است (*رسالة فـی علماء الزیدیة*، ص ۲). حسن حواشی بر کتاب الابانة داشته است (صاحب حاشیة الإبانة) (ابن ابـی الرجال، ج ۲، ص ۲۱۷). حسین فرزندی به نام یحیی (*رسالة فی علماء الزیدیة*، ص ۴) و حـسن نیـز فرزندی به نام برهان داشته است.

از فرزندان برهان دو پسر به نام های محمد و حسین به عنوان فقیه معرفی شده‌اند (*رسالة فـی علماء الزیدیة*، ص ۴) که در قرن هشتم در قید حیات بوده‌اند. در خصوص یحیی بن محمد بن صالح اطلاع جالب توجهی در *تاریخ گیلان و دیلمستان* ظهیر الدین مرعـشی (تحقیـق منـوچهر سـتوده، تهران، ۱۳۴۷ش، ص ۴۱) اطلاع جالب توجهی آمده است. در سال ۷۶۰ کـه سـید علـی کیـا بـه

لاهیجان رفت، فقیه نامور زیدی آنجا یحیی بن محمد صالحی که به احتمال قوی باید همین فرد اخیر الذکر یعنی یحیی بن محمد بن صالح بر خلاف دیگر فقیهان و عالمان زیدی لاهیجان حاضر به پذیرش امامت او نشد و به رشت رفت و امیر آنجا محمد تجاسبی مقدم او را گرامی داشت. البته با توجه به سنی مذهب بودن امیران رشت در آن تاریخ، اقدام یحیی بن محمد تعجب آور است.[۱] یحیی بن محمد صالحی در تنهجان مدرسه‌ای داشته که ظهیر الدین مرعشی در *تاریخ گیلان و دیلمستان*، ص ۱۱۷ به آن اشاره کرده است.

براساس ویژگی خاص تعلیقه نویسی در میان زیدیان ایران (نوشتن تعلیقه در حاشیهٔ نسخه و ربط دادن آن به کلمه‌ای از متن با خطی ممتد)، می توان برخی نسخه‌های خطی دیگر زیدی را شناسایی کرد که البته این کار نیازمند رویت نسخه‌ها می باشد. نگارنده تا کنون توانسته است چند نسخهٔ دیگر متعلق به زیدیان ایران را شناسایی کند که جزئیات آنها چنین است: همانگونه که دانش پژوه اشاره کرده، در چند نسخه از کتاب *الکفایة فی علم الاعراب* نوشتهٔ ضیاء الدین مکی شاگرد زمخشری که متنی درسی و مورد علاقهٔ زیدیان طبرستانی بوده، خصلت مذکور قابل مشاهده است. دانش پژوه به نسخه‌ای از کتاب مذکور موجود در کتابخانهٔ حسین مفتاح اشاره کرده و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ مجلس. نسخهٔ مرحوم مفتاح اکنون در کتابخانهٔ مجلس است (شمارهٔ ۷۷۸) و علاوه بر نسخه‌ای که دانش پژوه اشاره کرده، نسخهٔ دیگری نیز از کتاب *الکفایة* در مجلس هست که همین ویژگی را دارد (شماره های ۵۴۴۲ و ۱۸۰۱۷). نسخه‌ای مهم از کتاب

---

۱ نیکویه در بحث خود از مذهب مردم رشت در سده‌های میانه به درستی به سنی مذهب بودن مردمان گیلان غربی (بیه پس) و امرای اسحاقی در حالی که مردمان بیه پیش زیدی مذهب بوده‌اند، اشاره کرده و مطالب خوبی را نیز گردآوری کرده، هر چند نتوانسته هویت مذهبی ابوجعفر / استاد ابوجعفر را که نقش مهمی در گسترش اسلام در گیلان غربی داشته را شناسایی کند. بنگرید به: محمود نیکویه، *رشت، شهر باران* (رشت: فرهنگ ایلیا، ۱۳۸۷ش)، ص ۴۸-۵۲، ۱۲۶-۱۲۸، ۲۱۴، ۲۲۹-۲۳۲. ابوجعفر ثومی فقیهی حنبلی مذهب بوده و مذهب او در *ترجمهٔ تاریخ ایران (از اسلام تا سلاجقه)*، ترجمهٔ حسن انوشه (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ش)، ص ۱۸۲ به خطا، حنفی آمده است. مادلونگ در مقالهٔ خود در خصوص «سلسله های محلی در شمال ایران»، در اشاره به رواج اسلام در نواحی شمالی نوشته است: «بخش غربی گیلان سفید رود، بخش بزرگتر گیلان، احتمالا در همان حدود زمانی (فعالیت ناصر اطروش) به تسنن توسط عالمی حنبلی اهل آمل به نام ابوجعفر ثومی گرویدند. استاد ابوجعفر - نامی که بعدها به آن شهرت یافت، در رشت به خاک سپرده شده است. مرقد او، در محلهٔ استادسرا قرار دارد، زیارتگاه گردید و از زیارتگاه‌های اصلی شهر رشت تا اوایل قرن بیستم میلادی بوده هر چند سنگ کتیبه‌ای بر مزارش به سال ۱۰۰۹/۱۶۰۰-۱۶۰۱ او را به نوهٔ پیامبر، و برادر رضاعی حسن بن علی معرفی کرده است. از این ناحیهٔ گیلان، شماری از فقیهان برجستهٔ حنبلی در قرون بعدی برخاسته‌اند». بنگرید به:

Wilferd Madelung,"The Minor Dynasties of Northern Iran,"in: *The Cambridge History of Iran: The Period from the Arab Invasion to The Saljuqes*, ed., R.N. Frye (London, 1975), vol.4, p.209.

الابانة ابوجعفر محمد بن یعقوب هوسمی ناصری به شمارهٔ ۶۶۲۳ در کتابخانهٔ دانشگاه تهران موجود است که همین خصلت‌ها را دارد و از جمله میراث زیدیان طبرستانی است. بنگرید به: محمد تقی دانش پژوه، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران* (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ش)، ج ۱۶، ص ۳۱۴-۳۱۹. نسخهٔ اخیر شاهدی مهم از سنت آموزشی و فعالیت عالمان زیدی ایران در قرن نهم هجری است و متن نامه و گواهی نامه‌ای در خصوص تولیت عالم زیدی فقیه علی بن تایب (نائب؟) حسن البامسی که متولی مسجد مبارک بامس بوده، آمده و دانش پژوه متن آن را آورده است. در حاشیه نسخهٔ مذکور مطالب مهمی دربارهٔ زیدیان طبرستان و تاریخ درگذشت و یا حتی مدفن های آنها آمده، از جمله در اشاره به عالم نامور زیدی محمد بن صالح گیلانی سال ۷۰۰ هجری ذکر شده که ظاهراً تاریخ درگذشت او باشد، اما در مشیخه‌ای زیدی که اکنون به دست آمده تاریخ تولد و درگذشت محمد بن صالح لاهیجانی به دقت چنین ذکر شده است:

«... محمد بن صالح بن مرتضی ولد لیلة السابع من رمضان سنة ثمان و ستمائة و مات فی رمضان فی خمس و سبعین و ستمائة...» (*رسالة فی علماء الزیدیة*، ص ۳). بر این اساس تاریخ درگذشت وی رمضان ۶۷۵ است (دربارهٔ نسخهٔ خطی *رسالة فی علماء الزیدیة* بنگرید به: سید علی موسوی نژاد، «زیدیان شمال ایران در قرن هشتم هجری بر اساس نسخه‌ای تازه یاب»، *هفت آسمان*، تابستان ۱۳۸۷ش، شمارهٔ ۳۸، ص ۱۱۳-۱۳۸). در همین نسخهٔ خطی اخیر (*رسالة فی علماء الزیدیة*، ص ۶) مطالبی در خصوص استادان محمد بن صالح نیز آمده است. محمد بن صالح نزد عالمی به نام یعقوب بن شمسون موقانی که گفته شده نسبت موقانی او اشاره به نام روستایی نزدیک اردبیل دارد (بلدة قریبة من اردبیل فی نواحی قراباغ و قراباغ ناحیة من نواحی شروان) درس خوانده و یعقوب خود از شاگردان فخر رازی بوده است. محمد بن صالح همچنین نزد محمد بن ابی جعفر باجویه کلکلوای (متوفی ۶۳۱) نیز یک چندی تحصیل کرده است. محمد بن صالح سوای آنکه نزد پدرش صالح بن مرتضی تحصیل کرده، شاگرد علی بن امیر شهر تجنی (تجن نام روستایی از گیلان است) درس خوانده است. تجنی خود شاگرد ابومنصور بن علی بوده است. از دیگر استادن محمدبن صالح، نام علی بن ابی علی که ابوعلی شاگرد عمویش حسن بن ابی خلف عراقی رازی بوده، نور الدین مهدی بن ابی طالب (متوفی پنج روز مانده به پایان رجب ۶۳۱) تحصیل کرده است (*رسالة فی علماء الزیدیة*، ص ۷).

دانسته‌های ما در خصوص عالمان زیدی قرن نهم و دهم بسیار اندک است و به دلیل عدم وجود کتابهای تراجم نگاری که شرح حال عالمان زیدی در سده های اخیر را ثبت کرده باشند و تغییر مذهبی در اواخر قرن دهم و یازدهم در میان جوامع زیدی شمال ایران، مهمترین منبع ما اکنون در خصوص عالمان زیدی، نسخه‌های خطی است که در میان زیدیان طبرستانی رواج داشته و اکنون در کتابخانه‌ها باقی مانده است. برخی از نسخه های مذکور که به صورت خانوادگی در میان خاندان‌های زیدی دست به دست شده، مشتمل بر اطلاعاتی از جمله نام و تاریخ های مربوط به برخی از عالمان زیدی است. از جملهٔ این نسخه‌ها، می باید به مجلدی از *تفسیر کتاب الله* اشاره کرده که اکنون در کتابخانهٔ مغنیسا گنل موجود است. نسخه اطلاعات منحصر به فردی در خصوص اوضاع سیاسی طبرستان دارد که دانش پژوه در معرفی نسخه، به تفصیل مطالب مذکور را نقل کرده است. نکتهٔ بسیار مهم در خصوص نسخهٔ مذکور اطلاعاتی است دربارهٔ برخی فقیهان زیدی طبرستانی. نسخه در تملک فردی به نام پیله فقیه کلائی بوده که در ثبت تاریخ تولد فرزندانش (پیله حسین، تولد ۹۵۸)، علی (۹۱۳) و خواهر تنی علی (۹۱۶) و محمد (۲۵ بهمن، شب یکشنبه ۹۱۱) نسب خود را با تفاوت‌هایی در دو جا چنین ذکر کرده است: پیله فقیه ...بن فقیه یحیی بن فقیه محمد بن فقیه محمود بن فقیه محمد بن فقیه محمود بن بن فقیه محمد بن فقیه هادی بن فقیه حسن الکنجه کلائی و پیله فقیه بن محمد بن یحیی بن محمد بن محمود بن محمد بن محمود بن محمد بن برهان بن الحسن الکنجه کلائی. به احتمال زیاد پیله فقیه می‌تواند جد قطب الدین محمد بن علی بن عبدالوهاب بن پیله فقیه گیلانی اشکوری باشد که ظاهرا از خاندان‌های مهم علمی در قرن اواخر قرن نهم و قرن دهم بوده اند. دربارهٔ پیله فقیه اطلاع دیگری که در اختیار داریم این است که او نسخه‌ای از *تنسوق نامهٔ* ایلخانی را کتابت کرده است (طهرانی، *احیاء الداثر*، ص ۳۱؛ همو، *الذریعة*، ج ۴، ص ۴۵۸). نسخه به عنوان میراث خانوادگی بوده و در انجامه کاتب که در سال ۸۹۹ نسخه را کتابت کرده، چنین نوشته است:

«و ارتفع عن الکتاب العقاب بعد التعب و الملال ماساة الکد و الکلال و الحمد لله المهیمن المتعال بلغنی لخیر الاعمال و انالنی بجمیع الآمال علی یعد العبد العضیف المحتاج الی رحمة ربه اللطیف پیله فقیه بن محمد کنجه کلائی غفر الله لهما و ستر عیوبها و اسکنها بحبوحة الجنان و رزقهما الجنة و الحور و النعمان بحق محمد المبعوث الی الانس و الجان یوم الاثنین بعد العصر السابع عشر من شهر القدیم نوروز ماه (القدیم) تاریخها تسع و تسعون و ثمانمایة من

هجرة مقصود ایجاد البریة، اللهم وفقنی و بلغنی مدارسته و مذاکرته و مطالعته و تکراره مع الطلاب بحق محمد و الآل و الاصحاب رحم الله کاتبه و ابویه و اغفر قاریه و والدیه و لمن اخذ و لمن قراه و عمن قال آمین یا رب العالمین و السلام علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین فی مدرسة زین العلماء و زبدة الصلحاء و تاج الادباء و ملجأ الغرباء و ملاذ الشرکاء اعنی الفقیه الفاضل الکامل المحقق فی العلم المدقق الفقیه محمد بن نایب ملک تلجانی سلمه الله تعالی مع اولاده فی الدارین بحق محمد و حسنین.

و قرات هذا الکتاب من سورة المدثر الی آخره عند العالم النحریر الفقیه الفاضل الفقیه یوسف کشکاجانی طوّل عمره فی مقام الموسوم به دا و الباقی مع المجلدة الاولی عند الکامل المحقق و الکاشف المدقق الفضل العلماء الکاملین الفقیه محمد تلجانی – مد الله ظله فی الدارین بحق محمد و علی و الحسنین – وقع الاختتام فی سنة تاریخها اربع و تسعمائة فی ماه القدیم سیاماه فی یوم الجمعة قد مضی فیه اثنا عشر یوما و السلام علی من اتبع الهدی».[1]

---

۱ *تفسیر کتاب الله* متن بسیار مورد علاقه در میان زیدیان طبرستانی قرن نهم بوده است. در انجامهٔ نسخهٔ ۱۷۹۸۲ مجلس، در اشاره به این مطلب آمده است: «صادف الفراغ من اتام انتساخ المجلدة الاخری من تفسیر کلام رب الاخرة و الاولی من یوم الخمس قبل الزوال الوقت منتصف شهر المبارک رمضان ختم بالیمن و البرکة و الاحسان الواقع فی سنة تاریخها تسعین و ثمانمایة من هجرة المصطفی خیر البریة لاجل المولی الموالی مولانا حاجی بن فقیه محمد بن نماری میاندهی - اطال الله تعالی عمرها و زاد الله تعالی توفیقها و نال الله تعالی مراهما و شرف الله تعالی عزها آمین یا رب العالمین تحت انامل العبد الفقیر الحقیر الضعیف النحیف المحتاج الی رحمة الله تعالی الغنی احمد بن تائب سلار بن محمد کیناردی غفر الله ذنوبهم و ستر عیوبهم بحق من لا نبی بعدها و انا احمد الله علی جسیم نعمائه و وسیم الآئه من توفیقی فی اختتامه و عونی و له الحمد السرمد و المدح لنبیه محمد صلی الله علیه و علی آله و سلم انه خیر موفق و معین، بحق الحق اله العالمین». عبارت اخیر دلالت دارد که کاتب نسخه مجلدات دیگری نیز از *تفسیر کتاب الله* را استنساخ کرده است. نسخه‌هایی از *تفسیر کتاب الله* که آقا بزرگ در نجف دیده (*الذریعة*، ج ۴، ص ۲۵۷) نیز در همین محدودهٔ زمانی و توسط فردی به نام محمد بن حامد لنگرودی کتابت شده است. نسخه ای دیگر از تفسیرکتاب الله و مجلد اول آن به شمارهٔ ۲۱۳۹۳ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی نگهداری می شود. فهرست نگار محترم متوجه خصلت خاص کتابت نسخه شده و آن را در معرفی نسخه، ذکر کرده است. نسخهٔ حاضر توسط احمد بن سلار (فهرست نگار نام وی را سلار خوانده) کینارودی، در روز پنجشنبه هفتم رمضان ۸۸۹ برای نور الله بن علی اشکوری کتابت کرده است. نسخهٔ حاضر با توجه به اینکه کامل است بر خلاف مجلد اول تفسیر کتاب الله که مجلس آن را منتشر کرده و از آخر افتادگی دارد و آغاز آن نیز چندان خوانا نیست. بنگرید به: براتعلی غلامی مقدم، فهرست کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی (مشهد، ۱۳۸۲ش)، ج ۲۲، ص ۱۶۷-۱۶۸. در توصیف نسخهٔ اخیر، مطالب مهمی در فهرستگان نسخه های خطی ایران (فخنا)، ج ۸، ص ۸۳۷ به آنچه که آقای غلامی مقدم آورده، افزوده شده است. در فنخا گفته شده که «در این تفسیر که از تفاسیر مختلفی همچون فخر رازی، ثعلبی و خصوصا کشاف زمخشری ...نقل مطلب شده ...منقولات مؤلف از کشاف به حدی است که شاید بتوان آن را خلاصهٔ کشاف دانست که مطالبی به آن افزوده شده». کاتب نسخهٔ آستان قدس با کاتب مجلد دوم ۱۷۹۸۲ مجلس یکی است. در اشاره به اهمیت این مطلب دوست عزیز آقای سید محمد عمادی حائری در تذکری مکتوب متذکر شده اند: « ... نام کاتب و تاریخ کتابت نسخهٔ آستان قدس است که - مطابق گزارش بالا - «احمد بن سلار کینارودی» آن را در پنجشنبه ۷ رمضان سال ۸۸۹ برای «نورالله بن علی اشکوری» کتابت

←

در ادامهٔ عبارت اخیر بندی در فضائل سورهٔ توحید آمده که گفته شده در روستای سنگر پشت و در مدرسهٔ زین الفقهاء الفقیه العالم فقیه محمد تلجانی (ممکن است که شهرت اخیر تصحیف تنهجانی باشد) در ۹۰۳ نوشته شده است. متن اخیر از حیث آنکه نشانگر درسی بودن کتاب *تفسیر کتاب الله* و تداول آن در میان زیدیان طبرستانی قرن نهم و اوایل قرن دهم است، بسیار با اهمیت است و در حقیقت وجود نسخه‌های خطی مختلف از *تفسیر کتاب الله* نیز دلیلی بر همین درسی بودن در جوامع زیدی شمال ایران است (بنگرید به: دانش پژوه، *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۱، ص ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۵-۳۰۶).

یوسف بن ابی الحسن گیلانی و آثار او

از آثار مختلفی که یوسف بن ابی الحسن گیلانی تألیف کرده، نام برخی در منابع تراجم نگاری زیدیه ذکر شده، اما از خود تألیفات او ظاهرا تنها کتاب *سیر الائمة* که همان نامهٔ مفصل او در پاسخ به عمران بن حسن شتوی است، در دست است و منتشر نیز شده است (بنگرید به: یوسف بن ابی الحسن الجیلانی، «نسخة کتاب وصل إلی الفقیه العلامة عمران بن الحسن بن ناصر بن یعقوب العذری الهمدانی، رحمه الله»، *أخبار أئمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان: نصوص تاریخیة جمعها و حققها ویلفرد مادلونگ* (بیروت: المعهد الألمانی للأبحاث الشرقیة، ۱۹۸۷)، ص ۱۳۷-۱۶۱). عبدالله بن حمزه (متوفی ۶۱۴) در آثار مختلف خود به توجیه رفتار تند خویش با مطرفیه و

کرده است. این نام برای ما آشناست. «احمد بن تائب سلار بن محمد کینارودی» همان کسی است که نسخهٔ ش ۱۷۹۸۲ کتابخانهٔ مجلس (مجلّد دوم از چاپ نسخه‌برگردان) را در پنجشنبه نیمهٔ رمضان سال ۸۹۰ برای «حاجی بن فقیه محمد تنهجانی/ میاندهی» کتابت کرده است (نک: مقدمه نگارنده بر چاپ نسخه‌برگردان، ص ۳۲). اگر کاتب نسخهٔ ش ۱۷۹۸۲ کتابخانهٔ مجلس (مجلّد دوم تفسیر دیلمی، چاپ نسخه‌برگردان) همان کاتب نسخهٔ ش ۲۱۳۹۳ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (مجلّد اول تفسیر دیلمی) باشد که کتابت مجلّد اول را در ۷ رمضان ۸۸۹ و کتابت مجلّد دوم را - یک سال پس از آن - در نیمهٔ رمضان ۸۹۰ به پایان آورده است، باید گفت که جلد اول از یک دورهٔ دو جلدی تفسیر دیلمی (که مجلّد دوم آن به صورت نسخه‌برگردان منتشر شده) نیز به دست آمده است. در این میان تنها اختلاف تأمل‌برانگیز میان این دو مجلّد آن است که جلد اول برای نورالله اشکوری کتابت شده و جلد دوم برای حاجی بن فقیه محمد تنهجانی؛ و این اندکی خلاف قاعده است. مگر اینکه بگوییم کینارودی دو دوره جداگانه از تفسیر دیلمی را کتابت کرده است: یکی برای اشکوری و دیگری برای تنهجانی؛ و ما اینک یک مجلّد از هر یک از این دو دوره را در دست داریم.». نسخهٔ اخیر تفسیر کتاب الله، به عنوان قرآن در *فهرست هزار و پانصد نسخهٔ خطی اهدائی رهبر معظم انقلاب حضرت آیة الله خامنه ای به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی*، به قلم رضا استادی (قم، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹-۴۰ معرفی شده و در *فهرستوارهٔ نسخه های خطی (دنا)* در ج ۸، ص ۷۰، شمارهٔ ۲۱۱۵۹۹ نیز در ذیل نسخه های خطی قرآن بار دیگر نیز معرفی شده است.

اباحهٔ خون آنها پرداخته و البته نظر او با مخالفت و انتقاد جدی عالمان زیدی مواجهه بوده و وی همواره در آثار متعددی سعی کرده با استناد به سیرهٔ ائمه پیشین در برخورد با مخالفان اعتقادی، رفتار خود را توجیه کند. او در رسالهٔ *العالمة بالادلة الحاکمة* که آخرین اثر اوست، چند بند از اثری را نقل کرده که تألیف یوسف بن ابی الحسن است و تا کنون در جایی دیگر به آن برخورد نکرده‌ام. مادلونگ نخستین محققی بود که متن مذکور را در ضن کتاب *اخبار الائمة الزیدیة* (ص ۱۶۵–۱۷۰) به چاپ رسانده و متن کامل *الرسالة العالمة* نیز در مجلد دوم مجموع *رسائل الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزه*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه (صنعاء، مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۲/۱۴۲۳)، ص ۵۰۱–۵۴۰ منتشر شده که بندهای اخیر در صفحات ۵۱۶–۵۲۰ آمده است.

مطالب دیگر دربارهٔ یوسف بن ابی الحسن گیلانی در ضمن نسخهٔ خطی *رسالة فی علماء الزیدیة* و در فصل چهاردهم آن با عنوان «الفصل الرابع عشر فی تمییز الاساتذة من التلامذة» آمده است. نخستین مطلب آمده در این بخش در خصوص بهاء الدین یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم دیلمی مرکالی است که تصریح شده مرکال، نام روستایی از دیلمان است (قریة من قری دیلمان). سپس در ادامه فهرست بلندی از استادن بهاء الدین یوسف آمده است. نخستین افرادی که به عنوان استادان بهاء الدین نام برده شده‌اند، عالمی به نام شیرزاد بن اسحاق جیلی و فقیهی به نام شعیب بن دلیر بن مرتضی هستند. در خصوص شعیب بن دلیر بن مرتضی گفته شده که او در روز یکشنبه دهم ربیع الاول سال ۶۲۷ درگذشته است (در اصل نسخه به جای ۶۲۷ به خطا ۷۲۷ ذکر شده که با توجه به تاریخ درگذشت بهاء الدین پیش از ۶۱۴ نباید درست باشد).

استادان بعدی که برای بهاء الدین ذکر شده‌اند، عبارتند از امام محمد داعی حسنی – مدفون در تنهجان و جایی به نام اشکناکو؛ امام الناصر بن الداعی بن حسین حسنی، محمود بن اصفاهان بن الشیخ الحافظ بن اصفاهان دیلمی جیلی است. محمود بن اصفاهان پسر برادر ابی منصور بن علی الشیخ الحافظ که خود شاگرد قاسم بن ابراهیم دیلمی بوده، معرفی شده است. در خصوص فقیه شیرزاد بن اسحاق گیلانی نیز گفته شده که او شاگرد ابومنصور مظفر بن علی الشیخ الحافظ بوده و ابومنصور نیز خود شاگرد پدرش الشیخ الحافظ است. در ادامه مطلب طریق متصل شیخ حافظ به عالمان زیدی ارایه شده است (و الشیخ الحافظ تلمیذ الامام الناصر الرضی بن مهدی من ناقلة الناصر للحق علیه السلام و الناصر الرضی تلمیذ ابی شجاع الجیلی و هو ای الناصر الرضا کان ایضا تلمیذا

لابی حامد محمد بن محمد الغزالی الطوسی).[1]

شعیب بن دلیر نیز از شاگردان ابومنصور بن علی الشیخ الحافظ بوده است. ابومنصور بن علی خود شاگرد احمد بن داعی بن حسین تنهجی بوده و او کسی است که نزد احمد بن داعی شرح المسائل الزیادات از تألیفات قاضی ابومضر شریحی را خوانده است (دربارهٔ ابومضر شریح بن مؤید بنگرید به: شهاری، طبقات الزیدیة الکبری، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۶). از فقیهی به نام اسماعیل بن محمد نام برده شده و گفته شده که او شاگرد بهاء الدین یوسف بن ابی الحسن بوده است (*رسالة فی علماء الزیدیة*، ص ۴-۵). از دیگر استادان بهاء الدین یوسف، الناصر بن الداعی معرفی شده که خود شاگرد داود بن ابی منصور بن علی بن شیخ حافظ بوده است (*رسالة فی علماء الزیدیة*، ص ۵-۶. دربارهٔ وی بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۴۳۶). بهاء الدین همچنین نزد قاسم بن ابراهیم دیلمی (*رسالة فی علماء الزیدیة*، ص ۶)، ابویوسف شهردبیر دیلمی گیلانی و سید علی بن حسین حسنی نیز درس خوانده است (*رسالة فی علماء الزیدیة*، ص۶). شهاری (*طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۳، ص ۱۲۸۲) مدخل کوتاهی به یوسف بن ابی الحسن گیلانی اختصاص داده و گفته که او شاگرد شیخ ابی منصور علی بن اصفهان بوده و به نامهٔ مشهور او در پاسخ به عمران بن حسن نیز اشاره کرده و به نقل از سیرهٔ المنصور بالله آورده که یوسف عالم زیدی اهل فضل و اطلاع بوده و فرستادگان المنصور بالله ــ محمد بن اسعد مرادی و محمد بن قاسم بن یحیی بن بصیر (نصیر) در سال ۶۰۵ به نزد او رسیده‌اند و بر این اساس می‌توان گفت که فرستادگان عبدالله بن حمزه تا سال ۶۰۷ که به یمن بازگشته‌اند، در گیلان اقامت داشته‌اند. بخشی از عبارت شهاری تکمیل نشده (بیاض) است و نمی‌توان در خصوص آن اظهار نظری کرد. ظاهرا اطلاع شهاری برگرفته از همان مشیخه ملا حاجی باشد.

از شاگردان بهاء الدین به نام محمد بن اسعد مذحجی مرادی اشاره شده است که خود داعی عبدالله بن حمزه بوده و به گیلان سفر کرده و با بهاء الدین در لاهیجان دیدار داشته و به یمن بازگشته و احتمالا وی باید کسی باشد که نامه عمران بن حسن را از یمن به لاهیجان آورده و همو

۱ در میان زیدیان ایرانی (ظاهرا این مطلب را نخستین بار یوسف بن ابی الحسن گیلانی در نامهٔ خود به عمران بن حسن مطرح کرده باشد) (بنگرید به: *اخبار ائمة الزیدیة*، ص ۱۴۰-۱۴۲) و سپس به نقل از آنها در میان زیدیان یمنی رواج یافته که غزالی پس از دیدار با رضی بن مهدی بن محمد ناصری از فرزندان ناصر اطروش، به مذهب زیدیه گرویده و برای رضی به هنگام سفر به عراق، توصیه نامه‌ای به خلیفه عباسی نوشته است. بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۴۴۱-۴۴۲، ج ۲، ص ۱۰۶۸-۱۰۷۰.

پاسخ بهاء الدین یوسف را به یمن بازگردانده است (بنگرید به: *رسالة فی علماء الزیدیة*، ص ۷). در سنت زیدیان یمنی نام یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم گیلانی همچنین بـه عنـوان راوی کتـاب المسفر که مجموعه‌ای مشتمل بر آراء فقهی ناصر اطروش بوده، آمده و عبدالله بن حمزه در رسالهٔ *الموسومة بالدرة الیتیمة فی تبیین أحکام السبا و الغنیمة* (چاپ شده در ضمن مجموع *رسـائل الإمـام المنصور بالله عبدالله بن حمزه*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه (صنعاء: مؤسسة الإمام زیـد بـن علی الثقافیة، ۲۰۰۲/۱۴۲۲)، القسم الاول، ص ۸۹–۱۷۷) مطلب بلندی را به نقل از کتـاب *المـسفر* (ج ۱، ص ۱۱۰–۱۱۲) آورده و در آغاز آن تصریح کرده که وی کتاب مذکور را به روایت «العالم یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم الجیلانی من علماء الزیدیة بالجیل و الدیلمان عنه بالکتابة منه و من المحمدین و یحیی بن شهر آشوب (در اصل آقیم که باید تصحیف باشد) الناقل عنهم» نقل کرده است.

اهمیت و تأثیر تفسیر التهذیب جشمی در مجمع البیان

دربارهٔ حاکم جشمی و اهمیت وی در سنت زیدیان ایران و یمن که آثار حاکم اندکی پس از مرگش توسط زید بن حسن بن علی بیهقی بروقنی (متوفی ۵۴۲) رواج یافته، اطلاعات مفیدی در دست اسـت. دانسته است که زید بن حسن بیهقی به خواهش شریف مکه علی بن عیسی سلیمانی مشهور به ابـن وَهّاس[1] که امام زیدیه احمد بن سلیمان المتوکل علی الله او را از رواج عقاید مطرفیه در یمن آگـاه کرده بود، از بیهقی خواست تا برای یاری دادن امام المتوکل علی الله در از میان بردن عقاید مطرفیه به یمن سفر کند. بیهقی با خود نسخه‌های خطی مهمی از جمله آثار حاکم جشمی و کتاب *شواهد التنزیل* حاکم حسکانی و آثار بسیار دیگری که از نام آنها اطلاع روشنی نداریم و تنها بـر اسـاس توصیف آمده در شرح حال وی توسط تراجم نگاران یمنی می‌دانیم که آثاری که وی همراه خـود داشته، اعجاب عالمان یمنی را برانگیخته بود، همراه داشته است.[2] در خراسان تا دست کم یک سـده

۱ دربارهٔ ابن وهاس که زمخشری تفسیر کشاف خود را به او تقدیم کرده است، بنگرید به: شهاری، *طبقات الزیدیة الکبـری*، ج ۱، ص ۷۷۴-۷۷۶؛

A. J. Lane, *A Traditional Mu'tazilite Quran Commentary. The Kashshaf of Jar Allah al-Zamakhshari(d. 538/1144)* (Leiden, 2006), pp. 26–29, 48–53, 251.

۲ زید بن حسن بیهقی در ۵۴۱ در هجرة محنکه از بلاد خولان یمن به خدمت امام زیدی احمد بن سلیمان رسید. شهاری (*طبقات الزیدیة الکبری*، ج ۱، ص ۴۴۹) در اشاره به کتابهایی که همراه او بوده، گفته که: «و معه کتـب غریبـة و علـوم عجیبة». بیهقی در سال ۵۵۲ در راه بازگشت در مکانی به نام سیحار یمن درگذشت. همچنین بنگرید به: زرزور، *الحاکم الجشمی و منهجه فی التفسیر*، ص ۱۱۵.

پس از مرگ حاکم جشمی، جماعت‌های زیدی در نیشابور، بیهق و روستای‌های نزدیک آن مانند جشم و بَروقَن حضور پررنگی داشته‌اند و کتابت و مطالعهٔ آثار حاکم جشمی رواج فراوانی داشته است. برخی از آثار حاکم جشمی چون کتاب *التهذیب فی التفسیر* مورد توجه عالمان امامی نیز بوده است هر چند تا اندکی پیش در این خصوص مطلب روشنی دانسته نبوده است.[۱]

مهمترین اثر تفسیری نوشته شده توسط ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۴۸) یعنی مجمع البیان که نیم قرن پس از حاکم جشمی در خراسان می‌زیسته و کتاب خود را به یکی از سادات آل زباره - از سادات نامور زیدی ساکن در بیهق - تقدیم کرده، می‌باشد. با این حال در تفسیر او جز دو مورد که از شخصی به نام الحاکم ابوسعد (در متن منتشر شده به جای ابوسعد، ابوسعید) نام برده و در جایی خرده گیری‌های شخصی که از وی به یکی از مشایخ یاد کرده اما محتوی مطالب نقل شده در پاسخ او به دو مطلب قبلی تطابق دارد، سخن گفته است. در حقیقت الحاکم ابوسعد کسی جز الحاکم ابوسعد محسن بن کرامه جشمی نیست اما آیا طبرسی در همین حد از کتاب التهذیب فی التفسیر حاکم جشمی بهره برده است.[۲]

در روزگار طبرسی در خراسان جریان مهم و مخالف شیعه، کرامیه بوده و طبرسی در طرح برخی مطالب خود ناچار به شیوه‌ای غیر مستقیم، پاسخ گویی به انتقادات آنها را مد نظر خود داشته و مباحث گاه نسبتا تفصیلی او در آیات نازل در شأن اهل بیت که برخی از آنها مورد انکار کرامیان بود، توجه داشته از جملهٔ آنها بحث‌های مفصل طبرسی دربارهٔ ایمان ابوطالب و یا شأن نزول سورهٔ دهر که خود او ضمن نقل از منابع کرامی به نحوی تلویحی بدون تصریح به نام کرامیه - که البته بحث وی برای مخاطبان عصرش کاملا روشن بوده - از آنها نام برده است.[۳] در کنار

---

۱ نسخه‌های خطی نسبتا نفیسی از *التهذیب فی التفسیر* در کتابخانه های ایران خصوصا کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی موجود است. بنگرید به: سید احمد حسینی، *التراث العربی المخطوط فی مکتبات ایران العامة*، ج ۳، ص ۵۵۸؛ مصطفی درایتی، *فهرستوارهٔ دستنوشت‌های ایران* (تهران، ۱۳۸۹ش)، ج ۳، ص ۴۶۹. در کتابخانه مجلس به شمارهٔ ۱۴۲۹۷ نسخه‌ای از تفسیر قرآن موجود است که گفته شده تفسیری زیدی است و با مراجعه به نسخه مشخص شد که نسخهٔ اخیر مجلدی از جلد نهم و آخر تهذیب حاکم جشمی است که مشتمل بر نیمی از تفسیر سورهٔ تحریم تا سورهٔ کوثر است. برای توصیفی از نسخهٔ اخیر بنگرید به: علی صدارایی خویی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی* (قم، ۱۳۷۷ش)، ج ۳۸، ص ۴۲۳-۴۲۴.

۲ عالمان امامی عراق نیز با حاکم جشمی آشنایی داشته اند. کتاب *رسالة ابلیس الی اخوانه المناحیس* شهرت بسیاری داشته و برای عالمان امامی اثری آشنا بوده است. عبدالرحمن بن محمد بن ابراهیم عتایقی آن را با عنوان *الدر النفیس من رسالة ابلیس* تلخیص کرده که ضمن مجموعهٔ ۸۲۵۸ مرعشی (رسالهٔ اول) نسخه ای از آن موجود است.

۳ بحث و منازعه در خصوص شأن نزول سورهٔ هل اتی در میان مفسران کرامی و سخن برخی از آنها در انکار نزول آیه در

←

کرامیان، زیدیان خراسان نیز در حمله و خرده گیری بر امامیه نقش نسبتا قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند، به عنوان مثال حاکم جشمی در آثار مختلف خود از برخی عقاید و نظرات امامیه یاد کرده و انتقاداتی را متوجه امامیه نموده است.[۱] در حقیقت برخی مباحث نسبتا مفصل آمده در *مجمع البیان* در پرتو توجه به مطلب اخیر معنی می‌یابد. طبرسی بحث نسبتا مبسوطی در آغاز *مجمع البیان* دربارهٔ تحریف قرآن آورده و به نقل از رسالهٔ *الطرابلسیات الثالثة* سید مرتضی (متوفی ۴۳۶) که نقل طبرسی از رسالهٔ اخیر تا کنون تنها بخشی است که از اثر اخیر سید مرتضی در اختیار داریم، آورده است.[۲] علت اینکه در مقدمهٔ تفسیر که عموما مفسران تنها از نکات اصلی شیوهٔ تفسیری خود بحث می کنند، قابل تأمل و پرسش برانگیز است اما توضیح روشنی در خصوص آن بیان نشده است. کلید پاسخ به مطلب اخیر، توجه به منابع طبرسی در تفسیر خود و جریان های مهم عصر وی که انتقاداتی را نسبت به امامیه در خراسان بیان می‌کرده اند، می‌باشد.

منابع طبرسی در نگارش تفسیر *مجمع البیان*، موضوعی بوده که مرحوم حسین کریمان در

حق اهل بیت به اوایل قرن پنجم باز می گردد که بزرگ کرامیان نیشابور در مجلس درس قاضی صاعد بن محمد (متوفی ۴۳۱) باز می گردد و گزارش نسبتا کاملی از آن را عبیدالله بن عبدالله حسکانی در آغاز کتاب *شواهد التنزیل* آورده است. هر چند عالم نامور کرامی ابومحمد حامد بن احمد بن جعفر بن بسطام طحیری با نگارش کتاب *زین الفتی* سعی در نشان دادن این مطلب داشته که سخنان آن عالم کرامی و انکار نزول سورهٔ هل اتی در حق اهل بیت، تنها نظر او بوده و عالمان کرامی نیز معتقد به نزول سوره در حق اهل بیت می باشند، در خراسان رواج یافته بوده که کرامیان نزول سورهٔ مذکور در حق اهل بیت را قبول ندارند. همین مطلب باعث شده بود تا فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۴۸) همچنان به موضوع بپزدازد. وی در ضمن بحث از شان نزول سوره، به تفصیل از کتاب الایضاح استاذ احمد زاهد که اکنون در پرتو اثر به دست آمدهٔ وی یعنی کتاب الایضاح فی القرأات اطلاعات بیشتری در خصوص او داریم، می دانیم که اثری تألیف شده از عالمی کرامی بوده، در خصوص ترتیب نزول سوره های قرآن مطالبی آورده و در آخر نیز به علت آنکه چرا او در خصوص شان نزول سورهٔ مذکور چنین طولانی به بحث پرداخته، علت آن را خرده گیری برخی از اهل عصبت در انکار نزول سورهٔ هل اتی در حق اهل بیت ذکر کرده است (*مجمع البیان*، ج ۱۰، ص ۶۱۱-۶۱۴). برای تفصیل بحث بنگرید به: محمد کاظم رحمتی، «زین الفتی و مؤلف آن»، *آینهٔ پژوهش*، سال پانزدهم، شمارهٔ چهارم (مسلسل ۸۸)، مهر - آبان ۱۳۸۳ش، ص ۳۷-۵۲.

۱ به عنوان مثال حاکم جشمی در امالی مشهور خود، *جلاء الابصار فی متون الاخبار*، از عقاید امامیه به علم غیب، امامت امام عصر و عقیده به سی روز بودن ماه رمضان به شدت خرده گرفته و بر امامیه تاخته است. در تفسیر تهذیب خود نیز به کرات از مسئلهٔ علم غیب و عقیدهٔ امامیه در خصوص آن خرده گرفته است. بنگرید به: عدنان زرزور، *الحاکم الجشمی و منهجه فی تفسیر القران* (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۳۹۱/۱۹۷۱)، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ محمد کاظم رحمتی، «معرفی جلاء الابصار فی متون الأخبار: متنی حدیثی از میراث معتزله»، *علوم حدیث*، سال ششم، شمارهٔ سوم (پاییز ۱۳۸۰ش)، ص ۱۱۶-۱۱۸.

۲ بحث وثاقت قرآن که به تفصیل توسط فاج مورد بحث قرار گرفته، یکی از همین مطالب است که در ادامه به آن بازخواهم گشت. بنگرید به:

Fudge, *Qur'anic Hermeneutics: Al-Tabrisi and the Craft of Commentary*, pp.40-44.

کتاب *طبرسی و مجمع البیان* در خصوص آن بر اساس منابع در دسترس بحث کرده و به تازگی نیز بوریس فاج در تک نگاری خود دربارهٔ *مجمع البیان* با تکیه بر بهره گیری طبرسی از تفسیر معتزلی مورد توجه قرار داده و نکات مفیدی دربارهٔ بهره گیری طبرسی از تفاسیر معتزلی آورده است.[1] فاج به تفسیر *التهذیب* حاکم جشمی (متوفی ۴۹۴) اشاره کرده و ابتدا مطالبی دربارهٔ او آورده، اشاره نموده که تقریبا قطعی است که طبرسی از *التهذیب* حاکم جشمی یا منابع مشترکی استفاده کرده‌اند (ص ۱۲۸-۱۲۹). البته داوری فاج در خصوص بهره گیری طبرسی از جشمی در جاهای مختلف کتابش یکسان نیست، گاه حکم صریح به بهره گیری از جشمی (مثلاً ص ۵۶، پی نوشت ۱۱۶) داده و گاه از احتمال امکان بهره گیری از منابع مشترک سخن گفته است (ص ۱۳۱). نظر فاج (ص ۱۲۷) که گفته طبرسی نامی از حاکم جشمی نبرده، صحیح نیست و همان گونه که اشاره کردم، دست کم دو بار طبرسی از حاکم جشمی با عنوان الحاکم ابوسعید (که البته صحیح آن ابوسعد) است نام برده و در یک جا بحث تفصیلی در خصوص علم غیب ائمه آورده و به خرده گیری شخصی از مشایخ اشاره کرده که بر اساس مطالبی که در دو مورد دیگر آورده می‌توان به صراحت گفت که مراد او جشمی است.[2]

در هر حال توجه فاج به بهره گیری طبرسی از فاج موضوع قابل تأملی است. در دسترس نبودن تفسیر حاکم جشمی که علیرغم وجود نسخه‌های خطی کهنی از آن هنوز به صورت خطی است و تنها بندهایی کوتاه از آن در ضمن کتاب عدنان زرزور با عنوان *الحاکم الجشمی و منهجه فی التفسیر* در دسترس است، امکان مقایسه میان تفسیر او و *مجمع البیان* را نمی‌دهد. به تازگی سلیمان مراد که نگارش تک نگاری دربارهٔ حاکم جشمی و تفسیر التهذیب او را در دست دارد، در چند مقاله نشان داده که تفسیر تهذیب یکی از منابع مهم طبرسی در نگارش *مجمع البیان* بوده است و

---

1 Bruce Fudge, *Qur'anic Hermeneutics: Al-Tabrisi and the Craft of Commentary* (Routledge, 2011).

۲ طبرسی در ذیل بحث از آیهٔ ۱۰۹ سورهٔ مائده به نام حاکم جشمی که از وی با عنوان «ذکر الحاکم ابوسعد (در متن چاپ شده به خطا ابوسعید) فی تفسیره» نام برده و گفتهٔ او در نسبت دادن علم غیبت توسط امامیه به ائمه را نادرست خوانده است. بنگرید به: فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبائی (بیروت: دار المعرفة، ۱۹۸۸/۱۴۰۸)، ج ۳، ص ۴۰۳. طبرسی در انتهای سورهٔ هود بدون تصریح به نام حاکم جشمی باز بحث از علم غیب ائمه را مطرح کرده و به نحوی تفصیلی به پاسخ دهی به حاکم جشمی پرداخته است (*مجمع البیان*، ج ۵، ص ۳۱۳-۳۱۴). در ذیل بحث از آیهٔ ۱۵۸ سورهٔ انعام و مراد آیه، طبرسی از گفتهٔ حاکم جشمی در تفسیر آیه خرده گرفته است (*مجمع البیان*، ج ۵، ص ۵۹۹-۶۰۰). با این حال اکنون می دانیم که تفسیر التهذیب حاکم جشمی یکی از منابع اصلی طبرسی در نگارش *مجمع البیان* بوده، هر چند طبرسی تنها در سه مورد به نام حاکم جشمی اشاره کرده است.

قطعاتی که مُراد از تفسیر حاکم جشمی منتشر کرده[1]، این مطلب را به وضوح نشان می‌دهد البته در خصوص بهره گیری مفسران هم مشرب از تفاسیر کهنتر و و قاعده‌ای عام در سنت تفسیر نگاری، مسئلهٔ بهره گیری طبرسی از جشمی امر چندان غریبی نیست اما به دلیل عموما در دسترس نبودن متن‌های تفسیری کهنتر و یا عدم توجه به این موضوع، اکنون برای ما در خصوص چنین بهره گیری‌هایی اطلاعات چندانی در دست نیست، در هر حال مقایسهٔ دقیقتر میان دو متن مفید خواهد بود هر چند بر اساس بخش‌های قابل دسترس کاملا مشخص است که طبرسی بهرهٔ وافری از تفسیر حاکم جشمی در کنار *التبیان* شیخ طوسی برده است. همانگونکه که در آغاز بحث اشاره کردم، بررسی کردن تفسیر مجمع *البیان* در چهارچوب تاریخی و محیط فکری او می‌تواند به فهم برخی مباحث آمده در تفسیر مجمع *البیان* کمک کند و در حقیقت بحث طبرسی در آغاز مجمع *البیان* در خصوص عدم تحریف قرآن با استناد به سید مرتضی (متوفی ۴۳۶)، شخصیت برجسته و مشهور حتی نزد زیدیان خراسان، ناظر به مطالبی است که جشمی در تفسیر خود و در نسبت دادن به عقیده تحریف به شیعیان آورده است.[2]

اهمیت میراث زیدیه در شناخت برخی مواریث کهن شیعه

میراث زیدیه از جنبه‌های مختلفی دارای اهمیت است که برخی موارد آن در پیوست حاضر

---

1 See: Suleiman A. Mourad, "The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shī'ī and Sunnī tafāsīr", *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), pp.83–108; idem, "The Revealed Text and the Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Quran in Mutazila Discourse as Reflected in the Tahdhib of al-Hakim al-Jishumi (d. 494/1101)" in Felicitas Opwis and David Reisman (eds), *In the Shadow of the Pyramids: Festschrift in Honor of Dimitri Gutas on His 65th Birthday* (Leiden: Brill, 2010, in press); and "Toward a Reconstruction of the Mu'tazilite Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading the Introduction of the Tahdhib of al-Hakim al-Jishumi (d. 494/1101)", in Karen Bauer (ed.), *Studies on Theory and Method in Qur'an Commentaries* (London: Institute for Ismaili Studies, 2014), pp.101-133.

۲ بحث حاکم جشمی دربارهٔ عقیدهٔ تحریف قرآن و نسبت دادن آن به شیعیان در آثار مختلف او تفاوت‌هایی دارد. وی در کتاب *رسالة ابلیس الی اخوانه المناحیس* (ص ۱۵۴) در ضمن نسبت دادن برخی اتهامات به شیعیان، عقیده به تحریف قرآن را به نوح عام به شیعیان نسبت داده است (... و فی القرآن الزیادة و النقصان). در شرح عیون المسائل، ضمن اشاره به برخی اخبار دال بر تحریف قرآن گفته که چنین اخباری را حشویه و عوام امامیه قبول دارند. وی در تفسیر خود و در آثار سورهٔ احزاب، بحث مفصلتری در خصوص روایات دال بر تحریف آورده و گفته که نخست حشویه چنین روایت هایی را نقل کردند و بعدها برخی امامیه آنها را دستاویز قرار داده اند. بنگرید به: زرزور، *الحاکم الجشمی*، ص ۴۱۳-۴۱۷.
دربارهٔ بحث تحریف قرآن و خاستگاه های آن در سنت شیعه بنگرید به: سید حسین مدرسی طباطبائی، «بررسی کوتاه از ستیزه های دیرین دربارهٔ عدم نقصان و زیادت قرآن»، ترجمهٔ محمد کاظم رحمتی، *مقالاتی در تاریخ زیدیه وامامیه* (تهران: بصیرت، ۱۳۸۸ش)، ص ۱۱۱-۱۵۳.

مورد بحث قرار گرفته است. در این بخش نشان داده شده که متن متداول در سنت شیعه امامی که به *کتاب الفکر* یا *توحید* مفضل شهرت دارد، مبتنی بر بازنگاری متنی است که در قرن سوم هجری و در عصر ترجمه متون مختلف به زبان عربی، از سنت مسیحیان نسطوری عراق به سنت اسلامی راه یافت. متن اخیر در همان زمان نزدیک به عصر مؤلف توسط احتمالا یکی دیگر از عالمان نسطوری عراق بازنگری و اصلاح شده هر چند با متن اصلاح شده، با انتساب به عمرو بن بحر مشهور به جاحظ (متوفی ۲۵۵) شهرت یافته است. تحریر اصلاح شده در میان زیدیان یمنی رواج و تداول فراوانی داشته و البته تصور عالمان زیدی یمنی از متن آن بوده که اثری از میراث معتزله را در اختیار دارند. متنی به نام کتاب *الفکر و الاعتبار فی الدلائل علی الخالق و ازالة الشکوک فی تدبیره عن قلوب المسترشدین* تألیف جبریل بن نوح بن ابی نوح نصرانی انباری در دست است که در سنت مسیحیان عراق (قرن سوم) تألیف شده اما به دلیل برخی خصلت‌های خاص آن مورد توجه مسلمانان قرار گرفته و ضمن شکل گیری تحریری شیعی از آن (مشهور به توحید مفضل)، تحریری مختصر با حذف مقدمه تهذیب گر متن و با انتساب به جاحظ در بین اهل سنت و همین تحریر به علاوهٔ تحریر کاملتر مشتمل بر مقدمهٔ تهذیب گر نسخه با انتساب به جاحظ در میان زیدیه متداول بوده است.[۱]

۱ دربارهٔ مراودات فرهنگی میان یهودیان با مسلمانان و تأثیر پذیری کلام اسلامی بر کلام یهودی و حفظ برخی از میراث های فرهنگ اسلامی در سنت یهودیت خاصه برخی آثار شیعی بنگرید به: زابینه اشمیتکه، «مواد المسلمین المخطوطة فی مجموعة أبراهام فیرکویج ، المکتبة الوطنیة الروسیة، سانت بطرسبرج»، در دست انتشار و قابل دسترسی به آدرس: http://www.academia.edu/4077154/_prepubl.
در سنت یهودیان قرائیمی عراق و مصر توجه بسیار فراوانی به آثار سید مرتضی (متوفی ۴۳۶) بوده است. سوای نسخه ای کامل از کتاب *ذخیرة العالم و بصیرة المتعلم* او که توسط عالی (علی) بن سلیمان مقدسی، عالم قرائیمی قرن پنجم در ۴۷۲ (تم کتاب ذخیرة العالم و بصیرة المتعلم إملاء الشریف الجلیل المرتضی رضی الله عنه و فرغ من نسخه لنفسه عالی بن سلیمن بفسطاط مصر فی شهر رجب سنة ۴۷۲ و الحمد لله علی نعمائه و هو حسبی و به استعین وحده) (دربارهٔ اهمیت نسخهٔ اخیر الذخیرة که در مواردی قرائت صحیح تری از متن را به دست می دهد، بنگرید به: زابینه اشمیتکه، «نسخه ای کهن از کتاب الذخیرهٔ شریف مرتضی (تاریخ کتابت: ۴۷۲ق)»، *معارف*، دورهٔ بیستم، شمارهٔ ۲ (مرداد- آبان ۱۳۸۲ش)، ص ۶۸-۸۴)، بخش هایی از برخی آثار وی نیز یافت می شود از جمله اوراقی از شرحی ناشناخته بر بخش نظری (علم) *کتاب جمل العلم و العمل* سید مرتضی که احتمالا همان شرح کراجکی بر جمل سید مرتضی باشد که در سنت شیعی هیچ اثری از آن در دست نیست و در مجموعه دوم فرکویچ بخش هایی از پایان ابواب التوحید و ابواب العدل آن باقی مانده، برگی از *رسالة انقاذ البشر من الجبر و القدر* در ضمن شرح شیخ طوسی از دیگر آثار تا به حال شناخته شده در مجموعه نسخه های فرکویچ است (Schwarb, 2006, pp.77*-81*). جالب توجه یافت شدن بخش هایی از کتاب *الایماء إلی جوامع التکلیف علماً و عملاً* از سهل بن فضل بن سهل تستری عالم قرائیم قرن پنجم است که آن را در پی نامه ای که عالی بن سلیمان مقدسی به وی نگاشته بود و از او خواسته بود اثری همانند کتاب

←

از دشواری‌هایی که در خصوص وثاقت برخی متون شیعی در اعصار گذشته وجود داشته، تداول یافتن برخی نسخه‌ها بوده که وضعیت روشنی نداشته‌اند و نجاشی اطلاعات مختلفی در خصوص متن‌هایی از این دست ارایه کرده است اما شیخ طوسی در فهرست خود که به اساسا نظر به فهارس اصلی روایت متون حدیثی داشته، مطلبی از این دست را متذکر نشده است. پیچیدگی شخصیتی برخی روایان در سنت شیعه، این امکان را فراهم میکرد تا گاه برخی افراد، متن‌هایی را به آنها منسوب کنند. از میان آثار اخیر به جز مواردی که تنها نجاشی اشاراتی در خصوص آنها آورده، متنی که چنین امری را نشان دهد در اختیار ما قرار نداشته و شاید متنی که اکنون در پی سخن گفتن از آن هستیم یکی از همان متون مورد اشاره نجاشی باشد؛ یعنی *کتاب فکّر* یا *التوحید* مفضل بن عمر جُعفی که در اصل ظاهرا اثری به نام *کتاب الفکر و الاعتبار فی الدلائل علی الخالق و إزالة الشکوک فی تدبیره عن قلوب المسترشدین* تألیف فردی از مسیحیان نسطوری عراق به نام جبریل بن نوح بن ابی نوح انباری نصرانی آن را در روزگار متوکل عباسی باشد. متن اخیر که در چند نسخهٔ خطی با انتساب به فرد اخیر به دست ما رسیده است از جمله در کتابخانهٔ آیاصوفیا (شمارهٔ ۴۸۳۶، برگ های ۱۶۰الف– ۱۸۷الف) که در قرن هفتم کتابت شده است.[۱] در صفحهٔ عنوان نسخه (برگ ۱۶۰ب) عنوان اثر، «کتاب الفکر و الاعتبار تألیف جبریل بن نوح بن ابی نوح (کلمه‌ای که ظاهرا باید النصرانی باشد، پاک شده است) الانباری فی الدلائل علی الخالق و ازالة الشکوک فی تدبیره عن قلوب المسترشدین» آمده و زمان نگارش رساله نیز روزگار متوکل عباسی

→
جمل العلم و العمل سید مرتضی برای یهودیان قرائیم بنگارد، تألیف کرده است. اثر اخیر و شواهد دیگر نشان از شهرت قابل تأمل سید مرتضی در میان جوامع یهودی عراق، مصر و شام در سده ای پنجم هجری است. بنگرید به:

Gregor Schwarb, "Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's Kitāb al-Īmā'," *Ginzei Qedem* 2 (2006), pp.76*-77*.

همچنین بخش هایی از کتاب کلامی *الملخص فی اصول الدین* سید مرتضی به عربی و حروف عبری از حلقه قرائیم بیت المقدس قرن پنجم هجری به تازگی شناسایی شده است. بنگرید به:

Gregor Schwarb,"A newly discovered fragment of al-Sharīf al-Murtaḍā's K. al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn in Hebrew script," *Intellectual History of the Islamicate World* (2014) (forthcoming).

۱ برای توصیفی کوتاه از نسخهٔ بنگرید به: رمضان ششن، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا* (بیروت: دار الکتاب الجدید، ۱۹۷۵)، ج ۱، ص ۴۰۴- ۴۰۵؛ همو، *مختارات من المخطوطات العربیة النادرة فی مکتبات ترکیا* (استانبول: إیسار، ۱۹۹۷)، ص ۳۵۹-۳۶۰. از کتاب مذکور، نسخه ای دیگر و با عنوان *کتاب الاعتبار فی الملکوت* در کتابخانهٔ اسکوریال به شمارهٔ ۶۹۸ در ۸۲ برگ که به خط مغربی و در قرن هفتم یا هشتم هجری کتابت شده، موجود است که در آنجا نیز مؤلف نسخه جبریل بن نوح معرفی شده است. از دوست عزیزم الکساندر ترایگر (Alexander Treiger) به خاطر تذکر مطلب اخیر و معرفی نسخهٔ اسکوریال سپاسگزار هستم. برای توصیفی از نسخه بنگرید به:

H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial* [Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, IIe Série, Vol. X], (Paris, 1884, repr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1976), pp. 494-95.

ذکر شده و در ادامه تصریح شده که پیش از اثر مذکور آثاری همانند با آن نیز تألیف شده است (و قد وضع قبله فی هذا المعنی عدة کتب). دو یادداشت در خصوص درگذشت عالمی حنفی که جد ظاهرا مالک نسخه و یادداشت دیگری در خصوص عزل و انتصاب افرادی در برگ ۱۶۱الف و ب آمده است. کتاب بر اساس تقسیم‌بندی نویسنده در دو جزء تنظیم شده و در پایان بخش اول نویسنده به صورت خلاصه اشاره کرده که: «تم الجزء الاول و لله المنه» و آغاز جزء دوم را چنین شروع کرده است: «بسم الله الرحمن الرحیم، الجزء الثانی من کتاب الاعتبار قال جبرئیل بن نوح بن ابی نوح النصرانی الانباری ....». متن اخیر با انتساب به جاحظ (متوفی ۲۵۵) با عنوان کتاب الدلائل و الاعتبار علی الخلق و التدبیر منتشر شده و خود دارای دو تحریر است، تحریر مختصر که با متن چاپ شده و نسخهٔ خطی کتاب الفکر و الاعتبار تفاوتی جز در انتساب به جاحظ ندارد و تحریر کمی مفصل‌تر که دارای مقدمه‌ای است و در آن مقدمه فردی که متن را اصلاح کرده، در خصوص کتاب و آثار مشابه نوشته شده پیش از آن توضیحی داده و بدون دلیل مشخصی فرد اخیر جاحظ معرفی شده است. تداول متن که با عنوان های بسیار نزدیک به هم در گروه‌های مختلف اسلامی رواج داشته، نشانگر اهمیت و تداول آن است.[1]

---

۱ متن منسوب به جاحظ با عنوان *کتاب الدلائل و الاعتبار علی الخلق و التدبیر* توسط محمد راغب طباخ (حلب، ۱۹۲۸/۱۳۴۶) منتشر شده و در خصوص مؤلف احتمالی آن نیز بحث و جدلهایی مطرح بوده تنها نکتهٔ مسلم در خصوص متن عدم تطابق نثر آن با آثار شناخته شدهٔ جاحظ است. نکتهٔ مهم در خصوص متن منسوب به جاحظ وجود دو تحریر از کتاب است، تحریر مختصر و تحریر مفصلتر و البته تحریر مختصر که همان متن چاپ شده متداول است، تفاوتی با نسخهٔ آیاصوفیا ندارد اما کتاب در تحریر مفصل تر و با عنوان اندکی متفاوت العبر و الاعتبار در دست است که در آغاز آن مقدمه ای آمده که احتمال انتساب کتاب به جاحظ را تا حدی معقول می کند (گیب (۱۹۴۸، ص ۱۵۱) متذکر شده که بروکلمان (Supplement, I, 247) به خطا نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ بریتانیا با عنوان العبر و الاعتبار را به خطا همان *کتاب الدلائل و الاعتبار* که راغب منتشر کرده، معرفی کرده، در حالی که نسخهٔ بریتانیا مقدمه ای نسبتا مفصل دارد که در متن منتشر شده نیامده و متن در مواردی تلخیص شده است). در مقدمه نویسنده حال جاحظ یا فرد دیگر گفته که پیش از وی گروهی از حکیمان آثار همانند اثر فعلی تألیف کرده اند از جمله جبریل بن نوح انباری جز آنکه فرد اخیر کتابش را بدون خطبه و مقدمه آغاز کرده است و در نگارش کتاب به پیروی از ترتیب مورد نظر فلاسفه پرداخته و به کلامی پیچیده و دشوار سخن گفته است. سپس نویسنده ادامه می دهد و از دیگر آثار نوشته شده در همین موضوع و به زبان سریانی که در میان نسطوریان عراق عرب و عجم بسیار متداول بوده سخن می گوید (و قد ألف مثل کتابنا هذا جماعة من الحکما المتقدمین فما اوضحوا معانیه و لا بینوا المشکل فیه فمنهم جبریل ابن نوح الانباری لانه صدر کتابه بغیر خطبة و لا مقدمة و رتبه ترتیب الفلاسفة و صدره بکلام مغلق و نظمه نظماً غیر متسق فکان لم یألف و قبله ألف فی معناه فودروفوس (Diodorus) اسقف طرسوس کتاباً وضعه فی زمان بلسادوس (Julian) عظیم الروم الذی کان ینتسب بالقول بالدهر و العصبیة لدین الکفر و کان هذا الملک من اهل التلبیس و التدلیس و سمی فودرفوس کتابه کتاب التدبر و نقله من اخذه عنه من السریانیة الا العربیة فلم یقع بفساد النقل حیث ینبغی ان یقع من الایضاح و الشرح و افسده بتاول الالسنة و سوء العبارة و منها کتاب نظمه ثاوریطوس (Theodoretos) اسقف قورس (Cyrrhus)

←

کتبه باليونانية و نقل بعده الا السريانية ثم الا العربية فجرا مجرا الاول المفسود بتداول النقل و العبارات و منها كتاب الـف ايام بنو امية نظمه يشوع بُخت (Yasū‘bukht) مَطْران فارس و كتبه بالفارسية فاكسبه استغلاقاً ...). (گیـب (۱۹۴۸، ص ۱۵۳-۱۵۴) ترجمه انگلیسی مقدمه را آورده و تلفظ صحیح نام ها را ذکر کرده که متن از روی آن اصلاح شده است) در هر حال مطالب آمده در مقدمهٔ نشانگر تداول نگارش کتابهایی از این دست در سنت مسیحیان نـسطوری اسـت (گیـب (۱۹۴۸، ص ۱۵۵) اشاره کرده که از اصل یونانی کتاب دیودورس که دانسته است عالم نسطوری معنا (Ma‘nā) در قرن پنجم میلادی به سریانی ترجمه کرده، بخش هایی در دست است و متن یونانی کتاب تادورتوس اثـر مـشهوری بـوده و متن آن را مینی منتشر کرده (Migne, Patrologia Orientalis Graeca, vol.83)، که مشتمل بر ده خطابه اسـت و در پنج خطابهٔ اول از (۱) خورشید، آسمان، ماه و ستارگان؛ (۲) هوا، زمین و دریا؛ (۳) بدن انـسان؛ (۴) دسـتان آدمـی و هنرهای ابداعی؛ (۵) برتری آدمی بر دیگر مخلوقات سخن گفته که مطالب آمده توسط نویسندهٔ کتاب الفکـر و الاعتبـار بخش اعظمی از همان مطالب را دربردارد. اما از پنج خطبهٔ بعدی تنها تشابهاتی در خصوص هوا در دو متن قابل مشاهده است و مطلب بخش اخیر کتاب بدیلی در کتاب الفکر و الاعتبار ندارد و مباحث دو کتاب از یکدیگر تفاوت فاحشی دارند. برای تشابهات دو کتاب بنگرید به:

H. A. R. Gibb,"The argument from design. A Mu'tazilite treatise attributed to al-Jahiz," Ignace *Goldziher Memorial Volume*, Part 1, eds., Samuel Löwinger and Joseph Somogyi (Budapest, 1948), pp.156-162.

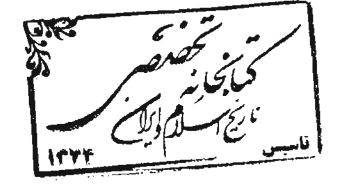
دربارهٔ یشوع بخت نیـز می دانیم که اثر مشهوری در فقه نسطوریان نوشته و میان سالهای ۷۷۵ /۱۵۸تا ۷۹۰ /۱۷۳یعنـی اوایل عصر عباسی در قید حیات بوده است (گیب، ۱۹۴۸، ص ۱۵۵، پانویس ۱۱). از جمله نسخه هایی که تحریر مفصل کتاب می باشد می توان به نسخهٔ کتابخانهٔ بریتانیا (Sup.684) اشاره کرد. کرانکو (ص ۵۵۸-۵۶۲) مقدمه تحریر مفـصل را در مقاله ای با عنوان «حول كتاب من كتب الجاحظ»؛ *المجمع اللغة العربية بدمـشق*، المجلـد ۹ (ربيـع الاول ۱۳۴۸) منتشر کرده و خاطر نشان کرده که متن چاپ شده در حلب سوای مقدمه در بسیاری مواقع به نـسبت تحریـر مفـصل، کوتاهتر و تلخیص شده است. متن تحریر مفصل بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ بریتانیا توسط صابر ادریس و با عنوان العبـر و الاعتبار (قاهره: العربی للنشر و التوزیع ۱۹۹۴) منتشر شده است. سعدان بخش هایی از دو تحریـر دربـارهٔ مورچـه را بـا یکدیگر مقایسه کرده که نشاگر تلخیص فراوان تحریر مفصل است. بنگرید به:

Joseph Sadan, "Ants, Miracles and Mythological Monster; a Literary Study of Ant Narratives between a Jâhizian Atmosphere and *Munânâjât Mûsâ*","*Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31 (2006), pp. 415-417.

از کتاب با عنوان اخیر که ظاهرا باید تحریر مفصلتر باشد، نسخه های مختلفی در میـان زیـدیان یمنـی و تلخیـصی بـا عنوان المنتزع المختار من كتاب العبر و الاعتبار و الدلائل و الآثار موجود است (بنگرید به: عبدالسلام بن عباس الوجيـه، *مصادر التراث في المكتبات الخاصة في اليمن* (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ۱۴۲۲/۲۰۰۲)، ج ۱، ص ۲۲۱ (العبر و الاعتبار في النظر في معرفة الصانع و إبطال مقالة أهل الطبـائع)، ۴۱۴ (المنتـزع المختـار)، ج ۲، ۱۷۲ (المنتـزع المختار)، ۶۵۸ (العبر و الاعتبار) کما اینکه نسخه کتابخانهٔ بریتانیا (Sup 684/Or.3886) نیز در اصـل یمنـی اسـت و از نسخه های خطی است که گلاسر به کتابخانهٔ بریتانیا فروخته و کتابت آن متاخر است (تاریخ کتابت نـسخه دوشـنبه ۷ شعبان ۱۸۴۲/۱۲۵۸) است. (برای توصیف نسخه کتابخانهٔ بریتانیا بنگرید به:

Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of The Arabic Manuscripts in the British Museum* (London, 1894), pp.466-467.

فان اس (۱۹۸۰، ص ۷۸) به نسخه از تحریر مفصل تر کتاب که در اصل متعلق به کتابخانهٔ عبدالرحمن شامی (صـنعاء) بوده و تصویری از آن در قاهره (دار الکتب، ۲۹۹) موجود است. گیـب (Gibb, 1948, p.150-151) در معرفـی نـسخهٔ کتابخانهٔ بریتانیا که کتابت آن متاخر است و بسیار بی دقت کتابت شده، اشاره نموده احمد زکی پاشا در صنعاء بـه سـه نسخهٔ کهنتر از کتاب دست یافته و قصد تصحیح کتاب با بهره گیری از نسخهٔ کتابخانهٔ بریتانیا را داشته که مرگ فرصت چنین کاری را به او نداده است. دربارهٔ نقش گلاسر در جمع آوری نسخه های خطی یمنی و چگونگی فـروش آنهـا بـه کتابخانه غربی بنگرید به:



تحریر متداول و در دسترس شیعی البته تفاوت‌هایی با متن چاپ شده الدلائل و نسخهٔ خطی دارد. این تغییرات به چند دسته قابل تقسیم است. نخست نبود برخی مطالب که به تحریر شیعی متن افزوده شده و آن علت نگارش رساله و گفتگوی میان مفضل و ابن ابی العوجاء است و دیگر افزوده شدن نام مفضل پس از عبارت فَکِّر در سراسر متن و گاه برخی تغییرات در عبارت‌ها است که تفصیل آن در پیوست آمده است. تفاوت دیگر دو تحریر، جابه‌جایی در مطالب کتاب است و ساختار آن است. همانگونه که گفته شد متن نسخهٔ خطی و کتاب دلائل در دو جزء تنظیم شده است اما تحریر شیعی با عنوان مجلس و در چهار مجلس تنظیم شده است. از حیث ارایهٔ مطالب نیز مطالب آمده در مجالس اول و دوم، همان مطالبی است که در جزء دوم کتاب آمده و بجز

→ Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, "Mu'tazilism after 'Abd al-Jabbār: Abū Rashīd al-Nīsābūrī's Kitāb Masā'il al-khilāf fī l-uṣūl (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. I)," *Studia Iranica* 39 (2010), pp. 226-227.

گیب در مقاله ای که در خصوص اثر اخیر نگاشته، انتساب آن را به جاحظ پذیرفته، نظری که شارل پلا با استناد به تفاوت نثر کتاب با نثر شناخته شدهٔ جاحظ در آن تردید کرده اما فان اس با اشاره به وجود دو تحریر کتاب این احتمال را مطرح کرده که جاحظ کتاب معاصر خود جبرایل بن نوح را اصلاحاتی بازنویسی کرده باشد و انتساب آن به جاحظ منتفی نخواهد بود و محتمل است هر چند باید افزود دلیل مشخصی بر این ادعا به جز انتساب در نسخه وجود ندارد. احتمالا دلیل اصلی در انتساب کتاب به جاحظ، گفته هایی خود وی در نقشش به عنوان ویراستار ترجمه های انجام شده از زبان های دیگر به عربی باشد که در کتاب الحیوان از آن سخن گفته است (همو، *کتاب الحیوان*، تحقیق و شرح عبدالسلام هارون (بیروت: المجمع العلمی العربی الإسلامی، ۱۹۶۹/۱۳۸۸)، ج ۱، ص ۷۵-۷۹). اما به نظر می رسد دلیل اصلی در انتساب کتاب به جاحظ و حذف مطالب ویرایشگر متن به چند دلیل باشد، نخست شهرت جاحظ و اقبال به آثار او و حذف مقدمه باعث از بین رفتن ماهیت غیر اسلامی کتاب و تعلق آن به ادبیات مسیحیان عرب زبان می شده است. بنگرید به:

Gibb,1948, pp.150-162; J. van Ess, "Early Islamic theologians on the existence of God,"*Islam and the medieval West: Aspect of Intercultural Relations*, ed., Khalil I.Semaan (Albany, 1980), pp.78-79.

مصطفی جواد در گفتاری با عنوان «أتوحید المفضل ... أم توحید الجاحظ»، گفته که توحید منسوب به جاحظ همان توحید مفضل است اما کاظم مظفر در مقدمهٔ *توحید المفضل* (نجف، ۱۹۵۰) این مطلب را انکار کرده اما اکنون با در اختیار داشتن نسخه ها به وضوح می توان گفت که دو متن از حیث محتوا تقریبا با اضافات اندکی (مانند داستان دیدار ابن ابی العوجا با مفضل و شکایت مفضل از وی به امام صادق علیه السلام و برخی تغییرات دیگر متن که در پیوست به آنها اشاره شده است) یکی است. کتاب الدلائل با انتساب به جاحظ چاپ های مختلفی دارد از جمله بیروت/ قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة و در الندوة الاسلامیة، ۱۹۸۷-۱۹۸۸). بنگرید به: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، *زندگی و آثار جاحظ* (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ش)، ص ۸۰. دیودسون (۱۹۸۷، ص ۲۱۷-۲۱۹) در ضمن بحث از برهان نظم و پیشینهٔ آن از کتاب تئودروت (Theodoret) با عنوان On Providence سخن گفته و سه تحریر موجود (یعنی کتاب الفکر و الاعتبار و دو تحریر منسوب به جاحظ) را تحریری های عربی از کتاب وی دانسته است که بر اساس بحث از برهان نظم به اثبات وجود خداوند پرداخته است و کتاب تئودرت خود احتمالا مبتنی بر آثار کهنتر یونانی معرفی کرده است. بنگرید به:

Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philossophy* (New York and Oxford, Oxford University Press, 1987), p.219, no.41.

بندی از جزء اول، مطالب جزء اول کتاب در مجالس سوم و چهارم آمده است.

تشابه دو متن را چگونه می‌توان توضیح داد، در ابتدا شاید این فرض را مطرح کرد که کتاب مفضل در اختیار نویسنده‌ای مسیحی بوده و او متن را کمی حذف و تغییرات اندک و با عنوانی کمی متفاوت ارایه کرده باشد. با این حال به نظر می‌رسد که مطلب این گونه نباشد و تداول کتاب در محیط های سنی نیز شاید شاهدی بر این باشد که کتاب در اصل تألیف شده در سنتی غیر شیعی باشد البته نباید فراموش کرد که تحریر متداول سنی که به متن اصلی کتاب وفاداری کاملتری دارد، فاقد برخی اضافات شیعی است. تحریر شیعی که دست کم برای نجاشی شناخته شده بوده، در زمانی پس از حیات مفضل و احتمالا توسط کاتبی شیعی با تغییراتی در متن اصلی کتاب رواج یافته باشد. برخی دلالت‌های متن منعکس کنندهٔ ذهنیت ها و باورهای متداول قرون سوم و چهار اسلامی است. در حالی که دانسته است مناسبات میان مسیحیان و مانویان علیرغم آنکه مانویان به نوعی اعتقاد به شریعت عیسی علیه السلام داشته‌اند، خصمانه بوده و هر دو گروه ردیه‌هایی علیه یکدیگر نوشته‌اند و در دوران اسلامی نیز با سقوط ساسانیان، فشار بر مانویان کاسته شد و آنها با دیگر به عراق که مرکز سنتی و زادگاه مانویان بود، بازگشتند و ظاهرا در قرون اولیه تمایز چندانی میان آنها و زردتشتیان اعمال نمی شده و به عنوان اهل کتاب به حیات خود ادامه دادند. پس از تثبیت عباسیان، ورق برگشت و مانویان علیرغم حضور مهم در بغداد و عراق تحت تعقیب قرار گرفتند و در کنار سیاست‌های رسمی حکومت در سرکوب آنها، عالمان و متکلمان مسلمان نیز به نقد عقاید ثنوی آنها پرداختند. البته مانویان نیز با نگارش آثاری به دفاع از خود پرداختند. در حقیقت *کتاب الفکر و الاعتبار* یکی از متون کهن در نقد مانویت است که عالمی مسیحی تألیف کرده و از حیث زمانی نیز نگارش آن مصادف با اوج گیری فشار بر مانویان عراق است، در صورتی که حدس اخیر صحیح باشد می‌توان دریافت که چرا در متن اصلی اشاره‌ای به متون مقدس نیامده است چرا که کتاب در حقیقت ردیه‌ای بوده بر کسانی که وثاقت کتاب مقدس را قبول نداشته‌اند. متن در چند جا به تندی از مانویان یاد کرده و از آنها خرده گرفته شده است. در تحریر شیعی موارد مذکور همچنان باقی مانده و به اضافه شدن داستان ابن ابی العوجاء به آغاز متن، فرد تهیه کنندهٔ متن اخیر وجود انتقاد از مانویان را بی اشکال دیده در حالی که توجه نداشته داستان آمده در خصوص ابن ابی العوجاء در آغاز متن، بر عدم اعتقاد به خداوند دلالت دارد و حال آنکه مانویان به دلیل بینش ثنوی مورد انتقاد بوده‌اند و آنچه که متن کتاب التوحید در تحریر

کنونی به صورت همچنان مشهود نشان می‌دهد، مورد خطاب بودن مانویان و رد آنها است که البته در تحریر منسوب به جاحظ متن شواهد روشن تری بر جهت گیری علیه مانویان دارد و به تندی از مانی و پیروان او در انتهای کتاب یاد شده و پیشینهٔ تفکر او در یونان باستان و برخی فلاسفه که به نظرات او بوده‌اند، به تندی مورد انتقاد قرار گرفته‌اند.[۱] متن کتاب الفکر همچنین از جهاتی دیگر قابل تأمل است و آن از حیث مطالبی است که نویسندهٔ اصلی همنوا با معارف رایج عصر خود در خصوص دانش پزشکی و یا تصورات رایج در خصوص برخی حیوانات ارایه کرده است. نویسندهٔ کتاب الفکر / التوحید همانند همان تصور رایج روزگارش در خصوص شکل گیری جنین، آن را حاصل اختلاط منی و خون قاعدگی زن معرفی کرده و یا در خصوص اژدها و ارتباط آن با ابر، همان ذهنیت کهن متداول میان اعراب را باز تاب می‌دهد. ارجاع به ارسطو (ارسطاطالیس) نیز مطلب قابل تأمل دیگر متن است چرا که آثار ارسطو در جریان نهضت ترجمه و دوران مأمون عباسی به بعد است که در سنت اسلامی تداول یافته است. ارجاع امام در کلام

۱ جاحظ (منسوب)، *کتاب الدلائل و العتبار*، ص ۶۰ به بعد. انباری نخست از برخی فلاسفهٔ یونان همچون دیاگوروس و افیقوروس و گروهی از طبیعیین نام برده و گفته که بر این اعتقاد بوده اندکه جهان را تدبیری نیست و ارسطو (ارسطاطالیس) و دیگر فلاسفه به نقد آنها پرداخته اند. در صفحهٔ ۶۲ بار دیگر انباری به نقد مانویان پرداخته و در فرازی از متن (ص ۶۷) به تندی از مانی یاد کرده است (..ولکن تعجب من المخذول مانی الذی ادعی انه اوتی علم الأسرار حیث عمی عن دلائل الحکمة فی الخلق حتی نسبه إلی الخطأ و نسب خالقه إلی الجهل تبارک و تعالی الحکیم الکریم). در هر حال نکتهٔ قابل تأمل در خصوص متن توحید مفضل این است که هنوز متن صبغهٔ جدلی خود علیه مانویان را علیرغم تغییرات داده شده در آن حفظ کرده است. جبریل بن احمد با نگارش *کتاب الفکر و الاعتبار* قصد نقد دیدگاه های مانویان را داشته و اثر وی در حقیقت ردیه ای بر مانویان با تکیه بر برهان نظم است. برهان نظم هر چند برای متکلمان مسلمان ناشناخته نبوده اما در میان متکلمان معتزلی قرون دوم و سوم هجری چندان تداولی نداشته (Madelung, 1965, p.107)، درست است که قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶) در کتاب *الدلیل الکبیر* خود بر را بر اساس استدلال به برهان نظم تألیف کرده اما سبک رسالهٔ او شباهت کمی با *کتاب الفکر و الاعتبار* دارد و بعید نیست که قاسم رسی در نگارش کتاب خود از آثار مشابه مسیحیان عرب زبان که نگارش چنین آثاری در میان آنها علاوه بر پیشینهٔ بسیار کهن در آن اعصار بسیار متداول بوده، بهره برده باشد (برای بحث در خصوص برهان نظم بنگرید به:
Davidson, 1987, pp.213-236.
قاسم بن ابراهیم سالهای میان ۱۹۹ تا ۲۱۲ را در مصر اقامت داشته و برخی از آثار او مثل *الرد علی النصاری* نشان از آشنایی وی با عهدین دارد. آبرهاموف بی توجه به چنین مطالبی بر اساس متن منسوب به جاحظ که اساسا همانگونه که در مقدمهٔ تحریر مفصل آن آمده به سنت مسیحیان نسطوری تعلق دارد، به نقل از گیب معتقد است که متکلمان زیدی استدلال به برهان نظم را از معتزلیان گرفته اند (Abrahamov,1986, p.266) و مطالبی که در ادامهٔ بحث خود (op.cit, 266-276) در اشاره به برهان نظم در سنت اسلامی آورده به قرون چهارم به بعد است که در برخی از آثار غیر کلامی نوعی استدلال به برهان نظم تداول یافته است. دربارهٔ براهین متکلمان مسلمان در خصوص اثبات وجود خداوند بنگرید به:
Fakhry, 1957, pp.135-145; Davidson, 1987, pp.117-212; Van Ess, 1980, pp.64-81.

خود به گفتهٔ ارسط نیز در سنت روایی شیعه امری چندان مرسوم نیست و ظاهرا نمونه شناخته شدهٔ دیگری برای آن نتوان یافت، هر چند این مطلب به معنی عدم آشنایی اصحاب ائمه با آثار ارسطو نیست چرا که در فهرست آثار متکلم نامور امامی هشام بن حکم (متوفی ۱۷۹) از کتاب *الرد علی ارسطالیس (ارسطاطالیس) فی التوحید* سخن رفته است.[۱] در حقیقت نبود گرایش خاص کلامی در کتاب، این امکان را می‌داده که اثر مذکور در سنت‌های مختلف فکری بتواند راه پیدا کند.

دربارهٔ جبریل بن نوح اطلاع مهمی در *کتاب الآثار الباقیة* ابوریحان بیرونی (متوفی ۴۴۰) آمده است. بر اساس اطلاعی که بیرونی آورده چند مطلب در خصوص جبریل بن نوح قابل بیان است. نخست او با بزرگ مانویان عصر خود که فردی به نام یزدانبخت بوده، منازعاتی مکتوب داشته و بیرونی از ردیه اخیر نسخه‌ای در اختیار داشته و مطلب نقل شده به واقع از اثر اخیر است و از نظر زمانی نیز اطلاع بیرونی با آنچه که بر صفحه عنوان نسخهٔ خطی آمده و زمان حیات نویسنده را روزگار متوکل یاد کرده تطابق دارد، چرا که یزدانبخت ذکر شده به احتمال قوی باید همان یزدانبخت بزرگ مانویان در روزگار مامون باشد. به جز اطلاع اخیر تا کنون به مطلب دیگری در خصوص جبریل بن نوح برخورد نکرده‌ام.[۲] هر چند هنوز در خصوص شباهت میان دو متن و اینکه کدام مبنای دیگری بوده، جای حرف و سخن باقی است، تشابه میان دو متن قابل تأمل است.

نخست بنا بر ارایهٔ مقایسهٔ تطبیقی کامل میان متن نسخهٔ آیاصوفیا با کتاب التوحید را داشتم اما در حین انجام مقایسه متوجه شدم به جز موارد کاستی و اختلاف میان دو نسخه، ذکر تمام اختلافات میان نسخه و کتاب التوحید به دلیل جابه جایی میان دو متن، بیشتر برای تصحیح متن سودمند است و در اینجا تنها به چند مورد از موارد حذف در تحریر کتاب التوحید و اهمیت آنها اشاره می‌کنم. متن کتاب توحید مفضل به صورت مستقل در نجف و با مقدمهٔ کاظم مظفر (۱۹۵۰) و بعدها بیروت (مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳/۱۴۰۳) با حذف مقدمهٔ مظفر منتشر شده است. محمد باقر مجلسی نیز نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته و متن آن را به صورت کامل در ضمن

---

۱ نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة*، ص ۴۳۳.

۲ گراف نیز در کتابشناسی خود از تألیفات مسیحیان عرب زبان بدون اشاره به نسخهٔ آیاصوفیا، تنها مطالبی که بیرونی دربارهٔ جبرئیل بن نوح آورده را ذکر کرده است. بنگرید به:
Georg Graf, *Geschichite Der Christlichen Arabischen Literatur* (Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947), Vol., 2, p.155.

بحار الانوار (ج ۳، ص ۵۷–۱۵۲) نقل کرده است. کتاب بر اساس چند نسخهٔ خطی نیز توسط قیس عطار (قم: مکتبة العلامة المجلسی، ۱۳۸۵/۱۴۲۷ش) نیز منتشر شده اما به دلیل آنکه تحریر نصیری مجلس پنجم به آن افزوده شده بود، مورد اعتراض قرار گرفت و نسخه‌های آن جمع آوری شده است. به دلیل در دسترس بودن *بحار الانوار*، در انجام مقایسه به متن توحید نقل شده در بحار ارجاع داده شده است. بخش اول نسخه که در خصوص گفتگو مفضل و ابن ابی العوجاء و شکایت مفضل به نزد امام صادق علیه السلام در نسخهٔ آیاصوفیا موجود نیست.

آغاز برابر دو نسخه از سطر دوم (برگ ۱۶۱الف) است؛ بسم الله الرحمن الرحیم استعنت بالله، أما بعد فان ناساً حین جهلوا الاسباب و المعانی فی الخلقة= یا مفضل، إن الشکاک جهلوا الأسباب و المعانی فی الخلقة.. (بحار، ج ۳، ص ۵۹) و تشابه تا سطر ۱۵ برگ ۱۶۱الف ادامه دارد و پس از عبارت علی ما خلقها من لطیف التدبیر و صواب التقدیر بالادلة القائمة دو متن تفاوت می‌یابند و مقدمه‌ای که در آن انباری به بیان تدوین کتاب و بهره گیری از منابع مختلف می‌پردازد (برگ ۱۶۱الف–۱۶۱ب) در توحید مفضل، بدیلی ندارد (فیها الا یقصر فی اظهار ما بلغه علمه من ذلک بل یتشدّ (؟) فی نشره و اذاعته و ایراده علی المسامع و الاذهان لیقوی به قلوب اهل الایمان و یجتنب مکیدة الشیطان فی تضلیل الوهم محتسباً للثواب فی ذلک واثقا بعون الله و تأییده اياه و قد تکلفنا جمع ما وقفنا علیه من العبر و الشواهد علی خلق هذا العالم و تألیفه و صواب التدبیر فیه و شرح المعانی و الاسباب فی ذلک بمبلغ علمنا فی کتابنا هذا و توخینا ایضاح القول و تنویره و الایجاز فیما شرحنا لیسهل فهمه و یقرب مأخذه علی الناظر فیه و رجونا أن یکون فی ذلک شفاء للشاک المرتاب و زیادة فی یقین الموقن و بالله التوفیق). پس از این عبارت دو متن بار دیگر همانند هم ادامه یافته‌اند با اندکی تفاوت در آغاز. متن کتاب انباری با عبارت: فاول العبرة تهیئة هذه العالم، آغاز شده و متن توحید با عبارت یا مفضل: أول العبر و الدلالة علی الباری جل قدسه تهیئة هذا العالم تا عبارت و نظم بعضه الی بعض (بحار، ج ۳، ص ۶۱= آیا صوفیا، برگ ۱۶۱ب، سطر ۹) است. بخشی از ادامهٔ مطلب موجود در نسخهٔ آیا صوفیا در ادامه حذف شده است (سه سطر: و ذلک مما قد قال فیه الأولون فاحسنوا القول ولکنا ننصرف إلی فن آخر من دقایق فی الخلقة فنبین عما فیها من الصواب و الحکمة مع النظام و الملائمة و فی ذلک توبیح للقائلین بالاهمال و القائلین باصلین متضادین لأن الإهمال لا یأتی بالصواب و التضاد لا یأتی بالنظام) و به جای آن عبارت «جل قدسه و تعالی جده و کرم وجهه و لا إله غیره، تعالی عما یقول الجاحدون و جل و عظم عما ینتحله

الملحدون» آمده است (بحار، ج ۳، ص ۶۱). در ادامه آنچه که در توحید مفضل آمده از حیث ترتیب با نسخهٔ آیا صوفیا تطابق ساختاری ندارد و بحث در نسخهٔ آیاصوفیا با بیان تأمل در آسمان آغاز شده است اما از حیث محتوا با آنچه که در توحید مفضل و در مجلس سوم آمده، یکی است (المجلس الثالث: قال المفضل: فلما کان الیوم الثالث بکرت إلی مولای فاستوذن لی فدخلت فأذن لی بالجلوس فجلست، فقال علیه السلام: الحمد لله الذی اصطفانا و لم یصطف علینا، اصطفانا بعلمه، و أیدنا بحلمه من شذ عنا فالنار مأواه، و من تفیأ بظل دوحتنا ... تا من الأدلة و العبر، که امام بر شخصیت خود و جایگاه مقامش اشاره دارد، در نسخهٔ آیا صوفیا نیامده و بحث که با عنوان فکر فی لون السماء آغاز شده در هر دو متن یکسان ادامه می یابد (بحار، ج ۳، ص ۱۱۱= آیا صوفیا، برگ ۱۶۱ب، سطر ۱۳). پس از عبارت های فکّر در متن التوحید، عبارت یا مفضل آمده که نسخهٔ آیا صوفیا فاقد آن است. تطابق بندهای مطالب آمده در ادامه چنین است: فکر فی طلوع الشمس (برگ ۱۶۱ب)= بحار، ج ۳، ص ۱۱۲؛ ثم فکر بعد هذا فی ارتفاع الشمس (برگ ۱۶۲الف= بحار، ج ۳، ص ۱۱۲)؛ فکر فی تنقل الشمس (برگ ۱۶۱الف= بحار، ج ۳، ص ۱۱۲(فکر الآن فی تنقل الشمس). در پایان بند اخیر در نسخهٔ آیا صوفیا (برگ ۱۶۲الف - ۱۶۲ب، عبارتی آمده که در توحید مفضل حذف شده است. عبارت حذف شده چنین است: «فأما مسیر القمر، ففیه دلالة جلیلة تستعمله العامة فی معرفة الشهور و لا یقوم علیه حساب السنة لأن دوره لا یستوی فی الأزمنة الأربعة و نشوء الثمار و تصرمها و لذلک صارت شهور القمر و سنوه تتخلف عن شهور الشمس و سنیها و صار الشهر من شهور القمر یتنقل فیکون مرة فی الشتاء و مرة فی الصیف وغیره».

نبود بند اخیر در نسخهٔ توحید را به دلیل عقیدهٔ امامیه در دوران مذکور در عدم اعتبار قول به رویت برای آغاز ماه‌های قمری خاصه رمضان است و نبود آن در نسخهٔ توحید طبیعی است و البته دلیلی بر کهن بودن تحریر شیعی نیز می‌باشد. ابن طاووس در کتاب *اقبال الاعمال* (ج ۱، ص ۳۳-۳۶) مطالبی در خصوص عقیدهٔ کهن شیعیان بر عدم نقصان ماه رمضان نقل کرده است. ابن طاووس گفته که وی در روزگار خودش کسی از عالمان امامی قائل به چنین قولی را ندیده اما در میان قدما، عقیده به عدم نقصان ماه رمضان متداول بوده و به عنوان شاهدی بر این ادعا به کتاب مفقود *لمح البرهان فی عدم نقصان شهر رمضان* شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) اشاره می کند که کتابش را در ۳۶۳ نگاشته و در بندهایی که ابن طاووس از آن نقل کرده، در اشاره به کسانی که قائل به نقصان ماه رمضان هستند، آنها را جماعتی اندک خوانده و به بزرگان معاصر خود که عقیده به

عدم نقصان دارند (...فقال عقیب الطعن علی من ادعی و حدث هذا القول – عقیده به نقصان ماه رمضان – و قلّة القائلین به ..)، اشاره کرده که در میان آنها ابن قولویه قمی، شیخ صدوق، هارون بن موسی تلعکبری شهرت بیشتری دارند، اشاره کرده است. شیخ مفید بعدها خود یکی از منتقدان عقیده به عدم نقصان شده و احتمالا متاثر از جایگاه و اهمیت او در میان شیعیان عراق باشد که عقیدهٔ مذکور از میان شیعیان رخت بربسته است.[1]

دو متن در ادامه پس از نقل اخیر باز مانند هم ادامه یافته‌اند (تأمل شروق الشمس علی العالم (آیاصوفیا، برگ ۱۶۲ب= بحار، ج ۳، ص ۱۱۳: انظر إلی شروقها علی العالم)؛ فکر فی انارة القمر و الکوکب فی ظلمة اللیل (آیاصوفیا، برگ ۱۶۲ب= بحار، ج ۳، ص ۱۱۳). بخشی از بند اخیر نیز یعنی پس از عبارت لها هذا التصریف لصلاح العالم در متن التوحید موجود نیست. باز هم دلیل نبود بند اخیر با آنچه که از سنت امامیه در قرون نخستین دانسته است، تطابق دارد و باز نبود این بخش دلیلی دیگر بر کهن بودن متن تحریر التوحید است چرا که در بند اخیر سخن از قیاس آمده و طبیعی است که تحریر شیعی فاقد آن باشد (وما فیه و مما یدل علیه القیاس أن هذه المصابیح تسیر أسرع السیر و أحثه و ذلک أنها تدور فی کل یوم و لیلة دوراً تاماً حتی ترجع إلی مطلعها فتطلع فیه فلولا سرعة سیرها لما قطعت هذه المسافة البعیدة فی مقدار أربعة و عشرین ساعة. أفرآیت لو کانت الشمس و النجوم بالقرب منا حتی یتبین لنا سرعة سیرها بکنه ما هی علیه ألم کانت تستخطف الأبصار بوهجها و شعاعها کالذی قد یحدث أحیاناً من البروق إذا توالت و اظطربت فی الجو و کذلک أیضاً لو أن ناساً کانوا فی قبة مکللة بمصابیح تدور حوالیهم دوراناً حثیثاً لحارت أبصارهم حتی یخروا بوجوههم فانظر کیف قدر أن یکون مسیرها فی البعد البعید لکیلا تضر الأبصار و ینکا فیها و بأسرع السرعة لکیلا تتخلف عن مقدار الحاجة فی مسیرها) (برگ ۱۶۳الف).

برخی ارجاعات نسخهٔ آیاصوفیا به آثار متداول در تحریر بحار وجود ندارد، از این دست

---

۱ برای عقیده به عدم نقصان ماه رمضان در سنت شیعه بنگرید به: ابوریحان محمد بن احمد البیرونی، *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة*، تحقیق و تعلیق پرویز اذکائی (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش)، ۱۳۸۰ش، ص ۷۳- ۷۷؛ محمد بن حسن الطوسی، *تهذیب الاحکام*، صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری (تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۷۶ش/۱۴۱۷)، ج ۴، ص ۲۲۵-۲۳۷؛ محمد کاظم رحمتی، «معرفی جلاء الابصار فی متون الأخبار: متنی حدیثی از میراث معتزله»، *علوم حدیث*، سال ششم، شمارهٔ سوم (پاییز ۱۳۸۰ش)، ص ۱۱۶-۱۱۸؛ محمد بن مکی العاملی، *الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة*، تحقیق قسم الفقه فی مجمع البحوث الإسلامیة (مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۵/۱۴۲۶ش)، ج ۱، ص ۲۴۷. دربارهٔ کتاب *لمح البرهان* همچنین بنگرید به: آقابزرگ الطهرانی، *الذریعة إلی تصانیف الشیعة* (بیروت: دار الاضواء، ۱۹۸۳/۱۴۰۳)، ج ۱۸، ص ۳۴۰-۳۴۱.

موارد می توان به اشاره نویسندهٔ آیاصوفیا در بحث از گیاهان دارویی (عقاقیر) اشاره کرده متن در هر دو تحریر مانند هم است جز آنکه جایی که متن آیاصوفیا بیان می‌دارد که مطلب گفته شده در کتابهای مربوط به طب و آثار دیگر آمده، در تحریر کتاب التوحید حذف شده است (.. و بعض الطیر یحتقن من الحصر یصیبه بماء البحر فیسلم و أشباه هذا کثیر، *هذا مما یذکر فی کتب الطب و الطبیعة*) (برگ ۱۶۹الف= بحار، ج ۳، ص ۱۳۵ که عبارت اخیر را ندارد). در بحث از فیل و اشاره به مسئلهٔ حیا فیلهای ماده، در نسخهٔ آیاصوفیا (برگ ۱۷۰ب، پنج سطر به آخر) مطلب نقل شده در خصوص حیا فیلها به نقل از *کتاب الحیوان* ارسطاطالیس آمده است (و قد ذکر ارسطاطالیس فی کتاب الحیوان ان حیاء الانثی من الفیلة فی أسفل) اما متن بدیل در تحریر کتاب التوحید با حذف نام جاحظ به شکل «انظر الآن کیف جعل حیأ الأنثی من الفیلة فی أسفل ...» آمده است (بحار، ج ۳، ص ۹۶). مورد دیگر با ارجاع به کتاب الحیوان ارسطو، در بحث از میمون است و در نسخهٔ آیاصوفیا، عبارت چنین آمده که مقایسهٔ آن با عبارت مشابه در کتاب التوحید جالب توجه است:

تأمل خلقة القرد و شبهه بالانسان فی کثیر من اعضایه اعنی الرس و الوجه و الصدر و المنکبین و کذلك احشاوه شبیهة باحشاء الانسان *کالذی یصف ارسطاطالیس فی کتاب الحیوان و یشهد به کتب الطب من ذلك* و ما خص به من الذهن و الفطنة التی یها یفهم عن سانسه ما یومی به الیه و یحکی کثیرا مما یری الانسان ...
(برگ ۱۷۲الف، سطر ۸ به بعد)

تأمل خلق القرد و شبهه بالإنسان فی کثیر من أعضائه أعنی الرأس و الوجه و المنکبین و الصدر، و کذلك أحشاؤه شبیهة أیضاً بأحشاء الإنسان، و خص من ذلك بالذهن و الفطنة التی بها یفهم عن سانسه ما یومی إلیه، و یحکی کثیرا مما یری الانسان ...
(بحار، ج ۳، ص ۹۷-۹۸)

دو متن با یکدیگر تطابق کامل دارند جز آنکه در نسخهٔ آیاصوفیا مطلب از *کتاب الحیوان* جاحظ نقل شده و به آن ارجاع داده شده اما در تحریر *کتاب التوحید* عبارت به کلی حذف شده است. جزء اول *کتاب الفکر و الاعتبار* با بیان اسرار و شگفتی‌ها خلقت ماهی پایان می‌یابد و در آغاز جزء دوم ضمن ذکر نام کتاب و نویسنده، به موضوع بحث، یعنی خلقت انسان اشاره شده است (برگ ۱۷۵ب، سطر ۵) (تم الجزء الاول و لله المنه. بسم الله الرحمن الرحیم الجزء الثانی من

کتاب الاعتبار قال جبریل بن نوح بن ابی نوح النصرانی الانباری انصرف الآن الی خلقة الانسان...). ترتیب اخیر با آنچه که در متن توحید مفضل آمده تفاوت دارد و خلقت انسان در متن توحید در مجلس اول ذکر شده است. در بحث از شکل گیری جنین نیز مقایسه دو متن می تواند جالب توجه باشد.

انصرف الآن الی خلقة الانسان و ما فیه من الحکمة و الدلالة علی التدبیر و العمد و اول ذلك ما تدبر به الجنین فی الرحم حین لا حیلة عنده فی تلمس غذا و لا دفع اذا فاته یجری الیه من **دم امه** ما یغذوه کما تغذوا الماء النبات فلا تزال ذلك غذاوه حتی اذا کمل خلقه و استحکم بدنه ذقوی ادیمه علی مباشره الهوا و بصره علی ملاقاة الضوء هاج الطلق فازعجه اشد انزعاج و اعنفه حتی تولد فاذا صرف ذلك الذی کان یغذوه من دم امه الی ثدیها فانقلب الی ضرب آخر ...
(برگ ۱۷۵ب، سطر ۸ به بعد)

نبتدیء یا مفضل بذکر خلق الانسان فاعتبر به، فأول ذلك ما یدبر به الجنین فی الرحم، *و هو محجوب فی ظلمات ثلاث: ظلمة البطن، و ظلمة الرحم و ظلمة المشیمة*، حیث لا حیلة عنده فی طلب غذاء و لا دفع أذی، و لا استجلاب منفعة و لا دفع مضرة، فانه یجری إلیه من **دم الحیض** ما یغذوه کما یغذوه الماء النبات فلا یزال ذلك غذاؤه حتی اذا کمل خلقه و استحکم بدنه، و قوی أدیمه علی مباشرة الهواء، و بصره علی ملاقات الضیاء هاج الطلق بامه فأزعجه أشد ازعاج و أعنفه حتی یولد و إذا ولد صرف ذلك الدم الذی کان یغذوه من دم امه إلی ثدیها *فانقلب الطعم و اللون* الی ضرب آخر ...
(بحار، ج ۳، ص ۶۲)

تفاوت در دو تحریر در اضافه شدن مطلبی در آغاز کلام و تغییر تعبیر «دم امه» به «دم الحیض» و در پایان عبارت ذکر تغییر یافتن غذا به شیر است و دو عبارت تفاوتی با یکدیگر ندارند. در تصور قدماء جنین، تنها در نتیجه قرار گرفتن نطفه مرد در رحم زن شکل می‌گرفته و در جنین از خون حیض تغذیه می‌کرده است و پس از وضع حمل نیز باز خون حیض به شیر تبدیل می شده و نوزاد از آن تغذیه می‌کرده است. اشارهٔ دیگری به ارسطو در بحث از سینه در متن آیاصوفیا آمده است. در این مورد نیز مقایسه دو متن جالب توجه است.

ذکر *ارسطاطالیس* فی صفته الانسان ان فی الفؤاد ثقباً موجهه نحوا الثقب الذی فی الریة سواً سواً التحمل الریح من الریة فتروح عن الفؤاد حتی انه لو اختلفت تلك الاثقاب و تزایل بعضها عن بعض لما وصل الریح الی الفؤاد و کان فی ذلك هلاك الانسان فیستجیز ذو فکرة ...
(برگ ۱۷۹الف، سطر ۵ به بعد)

أصف لك الأن یا مفضل الفؤاد، اعلم أن فیه ثقبا موجهة نحو الثقب التی فی الریة تروح عن الفؤاد، حتی لو اختلفت تلك الثقب و تزایل بعضها عن بعض لما وصل الروح إلی الفؤاد و لهلك الإنسان، أفیستجیز ذو فکر ...
(بحار، ج ۳، ص ۷۵)

دو متن در جایی دیگر که در نسخهٔ آیاصوفیا سخن از کتابهای طبی رفته، بار دیگر تفاوت می‌یابند. اما تفاوت دو متن بسیار معنا دار می‌باشد.

و لعلك تری ذکرنا هذه القوی الاربع و افعالها بعد الذی وصفنا من ذلك فی کتب الطب فضلاً و تزداد الامر معروف و لیس ذکرنا لهذه القوی علی الجهة التی ذکرت علیها فی کتب الطب و لا مذهبنا فیه ذلك لان ذلك ذکرها هناك علی نحو ما یحتاج الیه من صناعة الطب و تصحیح الابدان و ذکرها ها هنا علی نحو ما یحتاج الیه من صلاح الدین و شفاء النفوس ...
(برگ ۱۸۰ب، سطر ۱۲ به بعد)

و لعلك تری ذکرنا هذه القوی الأربع و افعالها بعد الذی وصفت فضلا و تزداداً و لیس ما ذکرته من هذی القوی علی الجهة التی ذکرت فی کتب الاطباء و لا قولنا فیه کقولهم، لأنهم ذکروها علی ما یحتاج الیه فی صناعة الطب و تصحیح الابدان و ذکرناها علی ما یحتاج فی صلاح الدین و شفاء النفوس ...
(بحار، ج ۳، ص ۸۰)

تشابه و تطابق میان دو متن تا پایان حکمت تغییر در ظاهر مرد و زن ادامه دارد و پس از آن متن نسخهٔ خطی آیاصوفیا به رد مانویان می‌پردازد که در کتاب التوحید هیچ اثری از آنها نیامده است اما در تحریر سنی و منسوب به جاحظ مطالب به صورت کامل و بی هیچ تغییری نقل شده است. دو بخش پایانی نسخهٔ خطی آیاصوفیا و توحید مفضل چنین است:

لم صار الرجل و المرأة جمیعـاً إذا أدرکا نبت لهما العانة ثم تنبت اللحیـة للرجـل و تتخلف عن المرأة لولا التدبیر فی ذلك فانـه قدر أن یکون الرجل فیماً و رقیباً علی المرأة و تکون المرأة عرساً دخولاً له. أعطـی الرجـل اللحیة لما له فیها من العز و الجلالة و الهیبة و منعت المرأة لیبقی فیها نـضارة الوجـه و البهجة التی تشاکل المفاکهة و المباضعة. أفلا تری الخلقة کیف یتمم الصواب فی الأشـیاء فتعطـی و تمنـع علـی حـسب الأرب و المصلحة...
(برگ ۱۸۲ب، سطر ۲۰)

لم صار الرجل و المرأة إذا أدرکا نبتـت لهما العانة ثم نبتت اللحیة للرجل و تخلفت عن المرأة لولا التدبیر فی ذلك؟ فإنه لما جعل الله تبارك و تعالی الرجل قیّماً و رقیباً علـی المرأة و جعل المرأة عرساً و خـولاً للرجـل أعطی الرجل اللحیة لما له من العزة و الجلالة و الهیبة و منعها المرأة لتبقی لها نضارة الوجه و البهجة التی تشاکل المفاکهة و المـضاجعة؛ أفلا تری الخلقة کیـف یـأتی بالـصواب فی الأشیاء و تتخلل مواضع الخطـاء فتعطـی و تمنع علی قدر الارب و المـصلحة بتـدیر الحکم عز و جل؟

ادامهٔ مطلب آمده در نسخهٔ آیاصوفیا، نقد تندی بر مانی و پیروان اوست و البته در چند جـای کتاب التوحید نیز نقد مانویان با تصریح به نام آنها آمده اسـت. در بخـش اخیـر نـسخهٔ آیاصـوفیا (برگ ۱۸۲ب-۱۸۶ب) به تندی از مانی یاد شده است و چند ارجاع به فلاسفهٔ دهری یونان نیـز آمده است. این بخش بی هیچ تغییری در تحریر سنی منسوب به جاحظ (تحریر مختصر) آمده جر آنکه متن نسخهٔ خطی آیاصوفیا در برگ ۱۸۶ ب پایان یافته اما اساس نسخهٔ چاپ تحریر منسوب به جاحظ در حد یک برگ دیگر ادامه داشته است. اهمیت مطالب اخیر با توجه بـه شـناخت هویت آن، یکی از معدود آثار کهن تألیف شده در قرن سوم در نقد مانویت است و این مطلب که بر جبرایل بن نوح انباری توسط بزرگ مانویان بغداد، یزدانبخت نقدی نوشـته شـده اسـت، شـاید دلالت داشته باشد که کتاب حاضر پاسخی به نقد یزدانبخت باشد که بـه صـورت روشـنتری در بخش آخر رساله مورد تأکید قرار گرفته است. تحریر کاملتر کتاب با عنوان *العبر و الاعتبار* شامل مقدمه توسط نویسنده احتمالی (جاحظ یا فرد دیگر) است که از اصلاح زبان و نثر کتـاب سـخن گفته و به آثار نوشته شده در سنت مذکور اشاره کرده که در میـان زیـدیان یمنـی تـداول داشـته است.[۱]

۱ آغاز نسخهٔ منسوب به جاحظ و تحریر متداول کتاب در میان زیدیان یمنی چنین است: «قال ابوعثمان عمـرو ابـن بحـر ←

تحریر کاملتر از حیث بیان ریشه و تبار کتاب و تعلق آن به ادبیات سریانی و تداول ترجمه عربی و فارسی آثاری از این دست بسیار با اهمیت است. آنچه که می‌تواند به عنوان دلیلی برای صحت درستی انتساب کتاب (تحریر کاملتر آن) به جاحظ ارایه کرد، نقش جاحظ در تحریر مجدد و اصلاح متن عربی است که جاحظ در این خصوص دستی توانا داشته و دانسته است که برخی از ترجمه های انجام شده در عصر ترجمه به عربی را ویرایش کرده و خود در این خصوص مطالب خواندی در کتاب *الحیوان* ارایه کرده است. با این حال نباید از نظر دور داشت که امکان دارد ویرایشگر کتاب کسی جز جاحظ باشد اما به دلیل شهرت روزافزودن جاحظ و برای بهره گرفتن از اعتبار او کتاب به وی نسبت داده شده باشد کما اینکه آثار دیگری به عنوان کتاب *اخلاق الملوک* که با عنوان *التاج فی اخلاق الملوک* شهرت دارد و به جاحظ نسبت داده شده، در دست است که تنها برای کسب اعتبار به جاحظ نسبت داده شده اما هویت اصلی آنها در سالیان اخیر و در پی یافتن شدن نسخه‌های مختلف از آن آثار شناخته شده است.[1] آنچه که باعث تردید

الجاحظ الحمد لله الذی سمک السمآ بقدرته و جعل الأرض مهادا بحکمته و نظم ما بینهما ببراهین ادلته ... اما بعد فانه لیس باهل البر و التقی و لا بذی الغباوة و الردا غنا عن التواعظ و الدلالة علی امکنة الخیر و التواصی و التناهی عن الشر ...». دربارهٔ تداول تحریر منسوب به جاحظ در میان زیدیان یمنی کهنترین شاهد احتمالا مطالبی باشد که احمد بن سلیمان المتوکل علی الله (۵۰۰-۵۶۶) در کتاب حقائق المعرفة، ص ۲۵۰ به بعد با تصریح به نام کتاب آورده است (و قد ذکر عمرو بن بحر الجاحظ ... فی کتاب الدلائل..). هر چند وی در موارد دیگری نیز از کتاب جاحظ نقل قول کرده اما تصریح به نام آن نکرده است. در آثار منتشر شده زیدی چون *کتاب عدة الأکیاس فی شرح معانی الأساس* از احمد بن محمد شرفی (متوفی ۱۰۵۵)، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲ بدون اشاره به نام جاحظ یا اسم کتاب بندهایی از کتاب العبر و الاعتبار را نقل کرده اما احتمال دارد که نقل های شرفی از کتاب اخیر به واسطه باشد چرا که او در کتاب دیگر خود احمد بن محمد بن صلاح الشرفی، *شرح الأساس الکبیر: شفاء صدور الناس بشرح الأساس*، دراسة و تحقیق أحمد عطا الله عارف (صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، ۱۴۱۱/۱۹۹۱) ، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۱۲ مطالب نقل شده از کتاب العبر و الدلائل جاحظ را به واسطهٔ کتاب حقائق المعرفة احمد بن سلیمان نقل کرده است. بَنث (Baneth) معتقد است که تحریر منسوب به جاحظ را غزالی (متوفی ۵۰۵) در کتاب الحکمة فی مخلوقات الله و بحیی ابن پاکودا در *کتاب الهدایة الی فرائض القلوب* (فصل های اول و دوم) مورد استفاده قرار داده است. بهره گیری کتاب توسط زیدیه مورد توجه گیب (۱۹۴۸، ص ۱۵۲، پی نوشت ۵) قرار گرفته و او حتی مدعی شده که استدلال به برهان نظم در میان زیدیه، وام گرفته از معتزله است و همین رساله را شاهد آورده و به *کتاب حقائق المعرفة* اشاره کرده که در چهار بخش اول کتاب (خاصه بخش سوم و چهارم) بدون اشاره به *کتاب العبر و الاعتبار* مطالبی را از آن نقل کرده است. کتاب الدلیل الکبیر در ضمن *مجموع کتب و رسائل الإمام القاسم بن ابراهیم الرسی*، دراسة و تحقیق عبدالکریم احمد جدبان (صنعاء: دار الحکمة الیمانیة، ۱۴۲۲/۲۰۰۱)، ج ۱، ص ۱۹۱-۲۵۵ نیز منتشر شده است.

[1] سبک استدلال به برهان نظم در میان عالمان مسیحی نسطوری در گونه ای دیگر از آثار تألیفی توسط آنها که به کالبدشناسی مربوط می شود (وظائف الاعضاء) نیز تداول داشته است. به عنوان مثال ابوسهل جرجانی مسیحی - شاگرد یحیی بن عدی نحوی- کتابی به نام *اظهار حکمة الله فی خلق الانسان* دارد که نسخه ای کهن از آن در دانشگاه تهران به شمارهٔ ۴۴۷ (مجموعه مشکاة) وجود دارد و دانش پژوه در معرفی نسخه ای از آن و در جایی دیگر در ضمن معرفی کتاب اهلیلجه به سبک

در انتساب کتاب *العبر و الأعتبار* به جاحظ می گردد، توضیح آمده در مقدمهٔ تحریر مفصل کتاب است که نویسندهٔ آن به بیان پیشینهٔ ادبیات نگارش آثاری در اثبات وجود خدا بـر اسـاس برهـان نظم پرداخته و به نظر می رسد که تحریر اخیر نیز توسط یکـی از مترجمـان مـسیحی صـورت گرفته باشد، به واقع حتی در مواردی که جاحظ به گونه ای در کتاب *الحیوان* از برهان نظم سخن گفته، سبک و روش متفاوتی در بیان دارد اما شیوهٔ ارایه شده در کتاب *الفکر و الاعتبار* بـا کتـاب *الدلیل الکبیر* قاسم بن ابراهیم رسی تفاوت روشنی دارد. بررسی بیشتر و یافتن شدن نسخه‌های خطی شاید در آینده بتواند پرتوی بر این مسئله بیفکند. همچنین کتاب اخیر و تحریرهای مختلـف آن از حیث نشان دادن سنت تحول در ترجمه‌های عربی متون ترجمه شـده در عـصر ترجمـه و نقـش راویان در تنقیح آن را نشان می‌دهد که باید در جایی دیگر به آن پرداخت.

پس از نگارش نوشتار حاضر و در ادامهٔ جستجو در خصوص متن با الکـساندر ترایگـر آشـنا شدم و ایشان از سر لطف مطالبی در خصوص کتاب الفکر و الاعتبار جبرائیل بن نـوح بـرای بنـده فرستادند. بعضی از منابعی که ایشان برای مطالعهٔ بیشتر معرفی کرده بودند، حـاوی نکـات مهـم و قابل تأملی بود که لازم است تا در اینجا به آنها اشاره کنم. آقای ترایگر در اشاره به کتـاب الفکـر نخست اشاره کرده‌اند که نویسندهٔ آن یعنی جبرائیل بن نوح انباری از نسطوریان عراق بـوده و نـوهٔ ابونوح انباری منشی جاثلیق طیموتاوس بوده است. جبرائیل ردیه‌ای گم شده بر یزدانبخـت مـانوی دارد که در اختیار بیرونی بوده و اثر موجود او *الفکر و الاعتبار* در دو نـسخهٔ خطـی (اسـتانبول و اسکوریال) موجود است و متن آن با کتاب *العبر یا الدلائل و الاعتبار* منسوب به جـاحظ ارتبـاط وثیقی دارد. دربارهٔ کتاب *الفکر و الاعتبار* به این مطالعات مراجعه شود:

1. *Il libro dei moniti e della riflessione: un testo 'apocrifo' jahiziano*, introduzione, analisi e traduzione [of *al-'Ibar wa-l-i'tibār*] a cura di Antonella Caruso, Napoli: Istituto universitario orientale, Dipartimento di studi asiatici, 1991.

اثر اخیر ترجمه و تحلیل کتاب *العبر و الاعتبار* جاحظ است که در ناپل ۱۹۹۱ منتـشر شـده است.

2. Joseph Sadan, "Ants, Miracles and Mythological Monster; a Literary Study of Ant Narratives between a Jâḥiẓian Atmosphere and *Munâjât Mûsâ*," *Jerusalem*

→ چنین آثاری در اثبات خداوند بر اساس برهان نظم و وجود تدبیر و حکمت در آفرینش اعضاء انسان اشاره کرده است. بنگرید به: محمد تقی دانش پژوه، *فهرست کتابخانهٔ اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران* (تهـران، دانـشگاه تهـران، ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶) ج ۳، بخش دوم، ص ۷۱۹-۷۲۱؛ همو، ۱۳۳۵ش، ج ۳، بخش سوم، ص ۱۱۲۷.

Studies in Arabic and Islam 30 (2005): 403-449.

مقالهٔ سعدان مفصل ترین بحث دربارهٔ کتاب *الدلائل و الاعتبار* است. سعدان (ص ۴۱۱) بحث خود را با گزارشی از مقالهٔ بنث (Beneth) شروع کرده است. بنث در ۱۹۳۸ مقاله‌ای عبری با عنوان «منابع مشترک بحیا ابن یوسف و غزالی» نوشته و سعی کرده در خصوص مباحث مشترک در کتاب *الهدایة الی فرائض القلوب* ابن باقودا و *کتاب اسرار المخلوقات / کتاب الحکمة فی مخلوقات الله* غزالی را توضیح دهد. زمان نگارش کتاب *الهدایة*، حدود ۱۰۸۰–۱۰۹۰ تعین شده، و با توجه به تاریخ درگذشت غزالی (متوفی ۵۰۵) بنث معتقد است که غزالی از *کتاب الهدایة* که علیرغم آنکه به زبان عربی نوشته شده اما مشحون از تعابیر نوشته شده به عبری است، بهره نبرده و کتاب غزالی نیز به دلیل قرب زمانی او با غزالی مورد استفادهٔ وی نبوده است. با چنین نظری گمان بنث به سمت منبع مشترک رفته و او کتاب الدلائل و الاعتبار را به عنوان همان منبع مشترک معرفی کرده است. بنث همچنین در خصوص درستی انتساب کتاب *الدلائل و الاعتبار* به جاحظ تردید کرده و نویسندهٔ کتاب را فردی مسیحی معرفی کرده و به مسئلهٔ عدم استناد به قرآن اشاره کرده است. بنث با تحریر مختصر کتاب که طباخ منتشر کرده بود، آشنا بود و تصورش نیز از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ بریتانیا نیز آن بود که تنها تفاوتش با متن منتشر شده، در مقدمه است در حالی که اکنون می دانیم دو تحریر با یکدیگر تفاوت جدی داشته و از حیث حجم با یکدیگر تفاوت فاحشی دارند. بنث همچنین متذکر شده که کتاب *الدلائل* در اصل باید ردیه ای علیه مانویان باشد. گیب (Gibb, pp.150-162) این فرض که مؤلف کتاب فردی مسیحی باشد را رد کرده و معتقد است که نویسندهٔ *کتاب الدلائل* فردی معتزلی اما متاثر از فرهنگ یونانی و مسیحی است اما پاسخی به دلائل بنث ارایه نکرده است در حالی که حتی دانسته است در روزگار جاحظ استناد به برهان نظم چندان رونقی در میان متکلمان معتزلی نداشته در حالی که برهان مذکور در سنت مسیحیان نسطوری شام و عراق کاملاً متداول بوده است. سعدان پس از ذکر مطالب بنث، به تشابه میان *کتاب الدلائل و الاعتبار* با *کتاب التوحید* مفضل اشاره کرده جز آنکه کتاب مذکور را که وی چاپ محمد خلیلی نجفی با عنوان *من امالی الامام الصادق علیه السلام* (نجف، ۱۹۶۳) از آن را در دست داشته، با عنوان وصیة معرفی کرده است (Sadan, 2005, p.414). خلیلی در چهار جلد به شرح توحید مفضل پرداخته است (السید محمد رضا الحسینی الجلالی، *تدوین السنة الشریفة* (قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۸/۱۳۷۶ش)، ص ۱۶۴–۱۶۵). سعدان (Ibid, 2005-415-417)

مقایسه ای میان تحریر مفصل و مختصر از موضوع مورچه ارایه کرده و نشان داده که تا چه حد دو تحریر با یکدیگر تفاوت دارند و البته مقایسهٔ اخیر همچنین دلالت دارد که تدوینگر تحریر شیعی کار خود را بر اساس تحریر مختصر انجام داده و مشخص نیست که او با تحریر مفصل کتاب - تحریر ویرایش شده- آشنا بوده یا خیر اما اساس کار وی تحریر مختصر و متن تألیفی توسط خود جبرائیل بن نوح انباری بوده است. سعدان (Ibid, 2005, p.418) به پرسش عدم استناد به قرآن یا عهدین در *کتاب الدلائل و الاعتبار* نیز اشاره کرده و چنین پاسخ داده که عدم استناد به قرآن دلالت بر هویت مسیحی نویسنده دارد اما عدم استناد به عهدین می‌تواند به دلیل متداول بودن چنین شیوه‌ای در میان نویسندگان مسیحی باشد که گاه به جای نقل قول مستقیم عبارات عهدینی، مضمون مطالب عهدینی را نقل می کرده اند و نمونه‌ای از این دست را ارایه کرده است. همچنین به پاسخ وی می‌توان این را افزود که اساسا در سنت ردیه نویسی، زمانی که طرف مقابل متن مقدس طرق نقد کننده را قبول نداشته باشد، طبیعی است که ناقد از اشاره به متن مقدس خود خودداری کند و می‌دانیم که *کتاب الدلائل و الاعتبار* در اصل ردیه ای بر مانویان بوده است. سعدان (Ibid, 2005, p.419) تحریر غزالی در کتاب *اسرار مخلوقات الله* را تحریری از *کتاب الدلائل و الاعتبار* معرفی کرده که ضمن بازنگاری متن، آیات قرآنی نیز به آن افزوده شده است.

3. Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Baḥya Ibn Paqūda's Duties of the Heart* (Unidersity of Pennsylcania Press, Philadelphia, 2007).

خانم لوبل در فصل ششم کتاب خود به تشابه میان مباحث کتاب *الهدایة الی فرائض القلوب* بحیا بن یوسف بن پاقودا پرداخته و اشاره کرده که ابراهیم سالم بن بنیامیین یهودا که متن عربی کتاب را در لایدن به سال ۱۹۰۷-۱۹۱۲ منتشر کرده به تشابه مباحث توحید *کتاب الهدایة* ابن پاقودا با مطالب آمده در *کتاب الحکمة فی مخلوقات الله* منسوب به غزالی اشاره کرده که در صورت پذیرفتن آنکه ابن پاقودا از *کتاب الحکمة* غزالی نقل قول کرده، زمان حیات او را باید پیش از ۵۰۵ در نظر گرفت که البته بیشتر دورهٔ حیات ابن پاقودا متاخر از غزالی گفته شده از این رو وی به وجود منبعی دیگر که باید آن منبع مشترک غزالی و ابن پاقودا باشد، اشاره کرده و بعدها بنث در تحقیق خود، منبع مشترک را *کتاب الدلائل و الاعتبار* منسوب به جاحظ معرفی کرده است. لوبل (ص ۱۱۷-۱۴۵) موارد تشابه میان عبارت هایی *کتاب الهدایة* با *کتاب الدلائل* را مورد بحث قرار داده است. لوبل (Lobel, p.290, no.12) به اختلاف نظر بنث و دیودسون دربارهٔ *کتاب*

الحکمة فی مخلوقات نیز اشاره کرده است. بنث معتقد بوده که غزالی ابتدا مباحث مشابه با موضوع *کتاب الحکمة فی مخلوقات الله* را در کتاب *احیاء علوم الدین* و در کتاب الفکر (ج ۴، ص ۴۴۹-۴۷۴، خاصه صفحات ۴۶۱-۴۷۱ که فشرده ای از مباحث *کتاب العبر و الاعتبار* آمده است) آورده و بعدها که نسخه‌ای از کتاب *الدلائل* به دستش رسیده، با بهره گیری از آن کتاب *الحکمة* را نوشته اما دیودسون معتقد است که یکی از شاگردان غزالی بعدها مباحث آمده در احیاء را با بهره گیری از *کتاب الدلائل* بازنویسی کرده و *کتاب الحکمة* اثر غزالی نیست. بنگرید به:

Dacidson, Proofs for Eternity, p.234-235.

عبدالرزاق احمد قندیل دربارهٔ کتاب *الهدایة الی فرائض القلوب* بررسی مفصلی منتشر کرده و با ذکر شواهدی خاصه در نظم بندی *کتاب الهدایة* معتقد است که بر خلاف نظر رایج وی کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی را در اختیار داشته و از آن بهره برده است. وی در بحث خود اشاره ای به *کتاب الدلائل* نکرده است. شواهد وی تا حدی قانع کننده است و بر این اساس به نظر می رسد باید دربارهٔ زمان حیات ابن باقودا و حتی بهره گیری او از *کتاب الدلائل* تجدید نظر کرد. بنگرید به: عبدالرزاق أحمد قندیل، *التأثیرات العربیة و الإسلامیة فی کتاب الهدایة إلی فرائض القلوب لا ن فاقودة الیهودی* (القاهره: مرکز الدراسات الشرقیة، ۱۴۲۵/۲۰۰۴)، ص ۱۱۸-۱۳۱. دربارهٔ *کتاب الهدایة* دانسته که یهودا بن تبون (Judah Ibn Tibbon) در ۱۱۶۱/۵۵۶ آن را به عبری ترجمه کرده است (قندیل، ص ب، ۱۰-۱۶). قندیل (ص ۳۶) خود تاریخ ۱۰۸۰ / ۴۷۲ را به عنوان زمان متداولتر در نگارش *کتاب الهدایة* ذکر کرده است. با توجه به زمان نگارش کتاب احیاء علوم الدین که پس از ۴۸۸ -زمانی که تدریس در نظامیه بغداد را رها کرد و پیش از ۴۹۰ است که ابوبکر مالکی (متوفی ۵۴۳) در بغداد کتاب احیاء را نزد او سماع کرده است (ابوبکر بن العربی، العواصم من القواصم، تحقیق عمار طالبی (قاهره، دار التراث، ۱۴۱۷/۱۹۹۷)، ص ۲۴)، بر این اساس در صورت تأثیر پذیری غزالی بر کتاب *الهدایة* آنگونه که قندیل نشان داده، زمان نگارش *کتاب الهدایة* را باید پس از ۴۸۸ و پیش از ۴۹۰ رواج کتاب احیاء در اندلس دانست. دربارهٔ *کتاب الهدایة* دانسته که دو تن از مترجمان متون عربی یهودی به عبری به نام های یوسف قمحی (متوفی ۱۱۷۰/۵۶۵) و یهودا بن تبون (حیات میان ۱۱۲۰-۱۱۹۰/۴۹۸-۵۸۵) کتاب وی را به عبری ترجمه کرده اند که ترجمهٔ قمحی در دست نیست اما ترجمهٔ عبری ابن تبون به چاپ نیز رسیده است (قندیل، ۶۴). لوبل (ص ۴) معتقد است که بحیا از کتاب *اصلاح الاخلاق* ابن جبرئیل متوفی

۱۰۵۷–۱۰۵۸ در تألیف کتاب خود بهره برده (برای بحث لوبل از منابع بحیا بنگرید بـه: Lobel, pp2-4) و زمان حیات وی را میان ۱۰۵۰ تا ۱۰۹۰ معین کرده است (Lobel, p.4). لوبـل (ص ۳۹) از حیات غزالی یک سده پس از بحیا سخن گفته که نشان می دهد وی نظر قندیل در تأثیر پذیری غزالی بر بحیا را قبول ندارد. لوبل (ص ۱۹۶) بـه تحقیـق آمـوس گولـدریش (Amos Goldreich) اشاره کرده که نشان داده بحیا از دو *کتاب دواء القلوب* محاسبی به عنوان منبع خود استفاده کـرده است و لوبل (ص xi، 196-218) به تفصیل موارد تشابه را از حیث واژگان و تعابیر مـورد بررسـی قرار داده است. بر این اساس احتمال دارد به دلیل آنکه منابع مذکور، از مآخذ اصلی غزالی بوده اند، دلیل شباهت ساختار برخی فصول *کتاب الهدایة* با *کتاب احیاء علوم الدین* نیز متاثر از همین منـابع مشترک باشد. به واقع تشابه ساختاری برخی فصول *کتاب الهدایة* با *کتاب احیاء* چندان دلیل متقنی در بهره گیری بحیا از کتاب احیاء نیست. دربارهٔ غزالی و منابع صوفیانه مـورد اسـتفاده در تـألیف *احیاء علوم الدین* بنگرید به: نصر الله پورجوادی، «غزالی و منابع صـوفیانهٔ او»، *دو مجـدد* (تهـران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ش)، ص ۲۱۳–۲۷۵. *کتاب احیاء علوم الـدین* غزالـی بـه سـرعت در اندلس رواج یافته و سوای شاگردش ابن عربی که در سال ۴۹۰ کتاب را از وی سماع کرده، بـسیار زود هنگام و از ۵۰۳ به بعد در اندلس جریانی در مخالفت جدی با *کتاب احیاء* به راه افتاد که به سوزاندن کتاب احیاء و فتوا در حرمت آن انجامید. جریان نخست در ۵۰۳ و ایام حکومت علـی بن یوسف (متوفی ۵۳۸) و بار دیگر در دوران امارت تاشـفین بـن علـی (۵۳۸–۵۴۰) بـوده اسـت. ابوعبدالله محمد بن علی بن عمر مازری (متوفی ۵۳۶) کتابی به نـام *الکـشف و الإنبـاء عـن کتـاب الإحیاء* داشته که در آن حکم به حرمت خواندن کتاب غزالی داده است. نسخه ای از کتاب اخیر در دست ذهبی بوده و او در *سیر اعلام النبلاء* (ج ۱۹، ص ۳۳۰–۳۳۲) بندهایی از آن را نقل کـرده است. ذهبی مطالب دیگر نیز در خصوص انتقاداتی که از کتاب احیاء شده، آورده است. همچنـین بنگرید به:

Delfina Serrano Ruano, "Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Gazālī? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwā on Awliyā' Allāh," *Der Islam* 83 (2006), pp.137-156.

4. Sidney H. Griffith, "'Ammār al-Baṣrī's *Kitāb al-burhān*: Christian Kalām in the First Abbasid Century," *Le Muséon* 96 (1983): 145-181, at pp. 153-154.

گریفیث با استناد به *کتاب العبر و الاعتبار* آن را دلیلی بر آشنایی متکلمان مسلمانان بـا میـراث مکتوب مسیحیان نسطوری در قرن سوم دانسته و آن را شاهدی از تأثیر گذاری کلام مسیحی بـر

اسلامی ذکر کرده و از جبرائیل بن نوح به عنوان مؤلف کتاب نام برده و به تردیـد شـارل پـلا در انتساب *کتاب العبر* به جاحظ اشاره کرده و در صورت صحت انتساب *کتاب العبر* به جاحظ، در خصوص زمان جبرائیل بن نوح، گفته که پیش از جاحظ می‌زیـسته و بخـشی از مقدمـهٔ تحریـر مفصل کتاب را نقل کرده که در آن از ترجمهٔ برخی متون یونانی به عربی سخن رفته است.

5. Dimitri Gutas, "Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy," *Oriens* 34 (1994): 222-241, p. 235, n. 26.

گوتاس در یادداشت اخود به *کتاب الدلائل و الاعتبار* منسوب به جاحظ کـه محمـد راغـب طباخ حلبی (حلب، ۱۹۲۸/۱۳۴۶) منتشر کرده، اشاره کرده و گفته که کتـاب اخیـر در حقیقـت همان *الفکر و الاعتبار* جبرایل بن نوح انباری است

(cf. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* [Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947], II, 155)

که به صورت خطی در نسخه هایی (ایاصوفیا ۴۸۳۶، برگ های ۱۶۰رو – ۱۸۷رو و کتابخانهٔ اسکوریال ۶۹۸ در فهرست درنبورگ معرفی شده است. فواد سزگین که نسخهٔ آیاصوفیا را یافتـه است همچنین به تشابه متن با کتاب منسوب به جاحظ اشاره کرده است. بنگرید به:

Hans Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī* [Beiruter Texte und Studien 19], (Beirut/Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975), pp. 159-60.

6. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV.1, pp. 208-209.

دسترسی به نسخهٔ خطی کتاب *الفکر و الاعتبار* موجود در کتابخانهٔ آیاصوفیا (۴۸۳۶/۲) به‌واسطهٔ لطف دو دوست گرامی آقایان علیرضا مقدم و داوود ییلدیز بوده که جای آن دارد تا سپاس خود را از این دو عزیز بیان کنم.

فهرست منابع و مآخذ

- حمزة بن الحسن الاصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبیاء علیهم الصلاة و السلام* (بیروت، منشورات دار مکتبة الحیاة، ۱۹۶۱).
- احمد بن صالح بن أبی الرجال (۱۰۲۹-۱۰۹۲)، *مطلع البدور و مجمع البحور فی تراجم رجال الزیدیة*، تحقیق عبدالرقیب مطهر محمد حجر (صعده: مرکز أهل البیت للدارسات الاسلامیة، ۱۴۲۵/۲۰۰۴).
- اولیاء الله آملی، *تاریخ رویان*، تصحیح و تخشیه منوچهر ستوده (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ش).
- القاضی إسماعیل بن علی الأکوع، *هجر العلم و معاقله فی الیمن* (بیروت- دمشق: دار الفکر المعاصر/ دار الفکر، ۱۴۱۶/۱۹۹۵).
- أبوعلی مسکویه الرازی (۳۲۰-۴۲۱)، *تجارب الأمم*، حققه و قدم له ابوالقاسم امامی (تهران: دار سروش للطباعة و النشر، ۱۳۷۷ش/ ۱۹۹۸).
- أحمد حمید الدین الکرمانی (متوفی ۴۱۱)، *الکافیة فی الرد علی الهارونی*، در همو، *مجموعة رسائل الکرمانی*، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب (بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۰۳/۱۹۸۳).
- صلاح الدین خلیل بن آیبک صفدی، *کتاب الوافی باوفیات*، باعتناء رمضان عبدالتواب (بیروت، ۱۳۹۹/۱۹۷۹).
- ابوبکر احمد بن ابراهیم الهمدانی المعروف بابن الفقیه، مختصر *کتاب البلدان*، تحقیق میخائیل یان دخویه (لیدن: بریل ۱۳۰۲/۱۸۸۵، افست بغداد، مکتبه المثنی، بی تا).
- عز الدین أبی الحسن علی بن محمد الشیبانی المعروف بابن الأثیر، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق کارلوس یوهانس تورنبرگ (بیروت: دار صادر، ۱۳۹۹/۱۹۷۹).
- ابونصر سهل بن عبدالله البخاری، *سر السلسلة العلویة*، قدم له و علق علیه السید محمد صادق بحر العلوم

(نجف: المکتبة الحیدریة، ۱۹۶۲/۱۳۸۱).

- علی بن زید بیهقی، *لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب*، تحقیق سید مهدی رجایی (قم: مکتبة آیة الله المرعشی العامة، ۱۴۱۰).
- همو، *تاریخ بیهق*، به کوشش سید کلیم الله حسینی (حیدرآباد، دائرة المعارف عثمانیه، ۱۹۶۸/۱۳۸۸).
- السید صارم الدین ابراهیم بن محمد الوزیر، *الفلک الدوار فی علوم الحدیث و الفقة و الآثار*، حققه و علقه علیه محمد یحیی سالم عزان (صعده - صنعاء: مکتبة التراث الإسلامی دارالتراث الیمنی، ۱۹۹۴/۱۴۱۵).
- المنصور بالله عبدالله بن حمزه، *کتاب الشافی* (صنعاء - بیروت: مکتبة الیمن الکبری/ مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۶/۱۴۰۶).
- همو، مجموع *رسائل الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة (المجموع المنصوری)*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه (صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، ۱۴۲۲-۲۰۰۲/۱۴۲۳). احمد بن علی بن حجر عسقلانی، *لسان المیزان*، تحقیق عبدالفتاح ابوغده (بیروت: مکتب المطبوعات الإسلامیة، ۱۴۲۳ / ۲۰۰۲).
- اسماعیل بن الحسین بن محمد بن الحسین بن احمد المروزی الازورقانی (۵۷۲- بعد ۶۱۴)، *الفخری فی انساب الطالبیین*، تحقیق السید مهدی الرجایی (قم: مکتبة آیة الله المرعشی العامة، ۱۴۰۹).
- علی بن عبیدالله بن بابویه رازی، *فهرست اسماء علماء الشیعه و مصنفیهم*، تحقیق سید عبدالعزیز طباطبایی (بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶).
- حمید بن أحمد المحلی، *الحدائق الوردیة فی مناقب أئمة الزیدیة*، تحقیق المرتضی بن زید المحطوری الحسنی (صنعاء: مطبوعات مکتبة مرکز بدر العلمی و الثقافی، ۲۰۰۲/۱۴۲۳).
- همو، *محاسن الأزهار فی مناقب إمام الأبرار و والد الدئمة الأطهار الإمام أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام*، تحقیق الشیخ محمد باقر المحمودی (قم: مجمع إحیاء الثقافة الإسلامیة، ۱۴۲۲).
- ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر ابن طباطبا، *منتقلة الطالبیة*، حققه و قدم له السید محمد مهدی السید حسن الخرسان (النجف: المطبعة الحیدریة، ۱۹۶۸/۱۳۸۸).
- محمد بن علی بن یونس الزحیف المعروف بابن فند، *مآثر الابرار فی تفصیل مجملات جواهر الاخبار و یسمی اللواحق الندیة بالحدائق الوردیة (شرح بسامة السید صارم الدین الوزیر)*، تحقیق عبدالسلام عباس وجیه و خالد قاسم محمد المتوکل (صنعاء: مؤسسة الأمام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۲/۱۴۲۳).
- یحیی بن حسین الشهاری، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، چاپ سعید عبد الفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده (قاهره، ۱۹۶۸/۱۳۸۸).
- ابراهیم بن قاسم بن الامام المؤید بالله الشهاری (متوفی ۱۱۵۲ق)، *طبقات الزیدیة الکبری (القسم الثالث) و یسمی بلوغ المراد الی معرفه الاسناد*، تحقیق عبدالسلام بن عباس وجیه (صنعاء - عمان: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۱/۱۴۲۱).
- عبدالله بن احمد بن ابراهیم شرفی، *المصابیح الساطعه الانوار: تفسیر اهل البیت علیهم السلام*، چاپ محمد قاسم هاشمی و عبدالسلام عباس وجیه (صعده: ۲۰۰۳/۱۴۴)؛
- ابوبکر احمد بن علی بن ثابت الخطیب البغدادی، *تاریخ مدینة السلام و أخبار محدثیها و ذکر قطانها*

العلماء من غير أهلها و واردیها، حققه و ضبط نصه و علق علیه بشار عواد معروف (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۱/۱۴۲۲).
- احمد بن سلیمان المتوکل علی الله (۵۰۰-۵۶۶)، *حقائق المعرفة فی علم الکلام*، مراجعة و تصحیح حسن بن یحیی الیوسفی (صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۳/۱۴۲۴).
- رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی مشهور به ابن طاووس، *کشف المحجة لثمرة المهجة*، تحقیق محمد حسون (قم ۱۳۷۵/۱۴۱۷).
- المرشد بالله یحیی بن حسین جرجانی شجری، *سیرة الامام المؤید بالله احمد بن الحسین الهارونی*، تحقیق صالح عبدالله قربان (صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۳/۱۴۲۴).
- ابوسعد محسن بن محمد بن کرامه الجشمی البیهقی، *الطبقتان الحادیة عشرة و الثانیة عشرة من کتاب شرح العیون*، چاپ شده در *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، تحقیق فؤاد سید (تونس: الدار التونسة للنشر، ۱۹۷۴/۱۳۹۳).
- بهاء الدین محمد بن حسن بن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال (تهران: کتابخانه کلاله خاور، ۱۳۲۰ش).
- صفی الدین محمد بن تاج الدین علی المعروف بابن طقطقی الحسنی، *الاصیلی فی انساب الطالبیین*، جمعه و رتبه و حققه السید مهدی الرجایی (قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، ۱۳۷۶ش/۱۴۱۸).
- علی بن اسماعیل الاشعری، *کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق هلموت ریتر (دارالنشر فرانتس شتاینر: ویسبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰).
- علی بن حسین الاصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق کاظم مظفر (نجف: المکتبة الحیدریة، ۱۹۶۵/۱۳۸۵)
- علی بن بلال الآملی، *تتمة المصابیح*، تحقیق عبدالله بن عبدالله بن احمد الحوثی (صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة: ۱۴۲۳).
- اسماعیل بن احمد البستی، *کتاب المراتب*، تحقیق محمد رضا انصاری قمی (قم: دلیل، ۱۴۲۱).
- همو، *کتاب البحث عن ادلة التکفیر و التفسیق*، تحقیق زابینه اشمیتکه و ویلفرد مادلونگ (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲).
- الموفق بالله الحسین بن إسماعیل الجرجانی، *الاعتبار و سلوة العارفین*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه (صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۱/۱۴۲۱).
- یحیی بن الحسین الجرجانی الشجری، *سیرة الامام المؤید بالله احمد بن الحسین الهارونی*، تحقیق صالح عبدالله قربان (مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة: صنعاء، ۱۴۲۴).
- احمد بن ابراهیم الحسنی، *المصابیح*، تحقیق عبدالله بن عبدالله بن احمد الحوثی (صعده- صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة: ۲۰۰۲/۱۴۲۲).
- ابراهیم یحیی الدرسی الحمزی، *مجموع کتب و رسائل الامام الاعظم امیرالمؤمنین زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب علیهم صلوات رب العالمین*، (مرکز اهل البیت(ع) للدراسات الاسلامیة: صعدة، ۲۰۰۱/۱۴۲۲).

- احمد بن سهل رازی، *اخبار فخ و خبر یحیی بن عبدالله و أخیه ادریس بن عبدالله*، تحقیق ماهر جرار (دار الغرب الاسلامی: بیروت، ۱۹۹۵).
- مفرح بن أحمد الربَعی، *سیرة الأمیرین الجلیلین الشریفین الفاضلین: نص تاریخی یمنی من القرن الخامس الهجری*، تحقیق و دراسة رضوان السید و عبدالغنی محمود عبدالعاطی (بیروت: دارالمنتخب العربی، ۱۹۹۳/۱۴۱۳).
- حسن فاضل زعین العانی، *سیاسة المنصور ابی جعفر الداخلیة و الخارجیة* (بغداد: دار الرشید، ۱۹۸۱)
- احمد بن موسی الطبری، *المنیر علی مذهب الامام الهادی الی الحق یحیی بن الحسین علیهما السلام*، تحقیق علی سراج الدین عدلان (مرکز اهل البیت(ع) للدراسات الاسلامیة: صعدة، ۱۴۲۱/۲۰۰۰).
- همو، *مجالس الطبری*، تحقیق عبدالله بن حمود العزی (صعده: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۱/۱۴۲۲).
- محمد بن جریر الطبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم (قاهره : دار المعارف، ۱۹۶۰-۱۹۶۹).
- علی بن محمد بن عبیدالله العباسی العلوی، *سیرة الهادی الی الحق یحیی بن الحسین علیه و آله السلام*، تحقیق سهیل زکار (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱/۱۹۸۱).
- فخر الرازی (منسوب)، *الشجرة المبارکة فی أنساب الطالبیة*، تحقیق السید مهدی الرجائی (قم: مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۳۷۷ش/ ۱۴۱۹).
- ابوجعفر محمد بن یعقوب الکلینی، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری (تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ش).
- ویلفرد مادلونگ، *أخبار ائمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان* (بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقیة: ۱۹۸۷).
- احمد بن علی النجاشی، *فهرست أسماء کتب الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، تحقیق آیت الله سید موسی شبیری زنجانی (قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۷)
- مسلم بن محمد بن جعفر اللحجی، *سیرة الامام احمد بن یحیی الناصر لدین الله*، تحقیق ویلفرد مادیلونغ (ایثاکا پرس اکسیتر مع المعهد الشرقی بالجامعة اکسفرد، ۱۹۹۰).
- ابراهیم بن القاسم الشهاری، *طبقات الزیدیة الکبری (القسم الثالث) و یسمی بلوغ المراد إلی معرفة الاسناد*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه (صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة: ۱۴۲۱/۲۰۰۰).
- یحیی بن الحسین الهادی الی الحق، *کتاب الاحکام فی الحلال و الحرام*، جمعه علی بن احمد بن ابی حریصة (صعده: مکتبة التراث الاسلامی، ۱۴۲۰/۱۹۹۹).
- یحیی بن حسین الهارونی الحسنی، *الافادة فی تاریخ الأئمة السادة*، تحقیق محمد کاظم رحمتی (تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۸ش).
- همو، *تیسیر المطالب فی امالی ابی طالب*، رتبه علی الابواب قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام، تحقیق عبدالله بن حمود العزی (صنعاء: مؤسسة الامام زید بن علی الثقافیة، ۱۴۲۲).
- هادی بن ابراهیم الوزیر (۷۵۸-۸۲۲)، *هدایة الراغبین الی مذهب العترة الطاهرین*، تحقیق عبدالرقیب بن

مطهر محمد حجر (صعده: مرکز اهل البیت للدراسات الاسلامیة، ۲۰۰۲/۱۴۲۳).

- قاسم بن ابراهیم رسی (منسوب)، *الکامل المنیر فی اثبات ولایه امیر المؤمنین علی بن ابی طالب*(ع)، تحقیق عبدالولی یحیی هادی (صعده ۲۰۰۲/۱۴۲۳).
- احمد بن عیسی بن زید، *کتاب راب الصدع*، حققه و خرج أحادیثه و شرحها السید علی بن اسماعیل بن عبدالله المؤید الصنعانی (بیروت: دار النفائس ۱۹۹۰/۱۴۱۰).
- المنصور بالله قاسم بن محمد، *الاعتصام بحبل الله المتین و حرمه التفرق فی الدین، بما شرعه سبحانه و تعالی فی کتابه الذکر المبین، و علی لسان رسوله محمد خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم*، تحقیق یحیی عبدالکریم الفضیل (صنعاء: مکتبة الیمن الکبری، ۱۹۸۷/۱۴۰۸).
- همو، *الارشاد الی سبیل الرشاد*، تحقیق محمد یحیی سالم عزان (صنعاء ۱۹۹۶/۱۴۱۷).
- المحسن بن محمد الجشمی البیهقی، *تحکیم العقول فی تصحیح الاصول*، تحقیق عبدالسلام بن عباس وجیه (عمان: ۲۰۰۱/۱۴۲۱).
- همو، *تنبیه الغافلین عن فضائل الطالبیین*، تحقیق إبراهیم یحیی الدرسی (صعده: مرکز أهل البیت علیه السلام للدراسات الإسلامیة، ۲۰۰۰/۱۴۲۱).
- همو، *شرح عیون المسائل*، چاپ شده در ضمن: *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، تحقیق فؤاد سید (تونس: الدار التونسیة النشر،).
- حمیدان بن یحیی قاسمی، *کتاب التصریح بالمذهب الصحیح*، چاپ شده در همو، *مجموع السید حمیدان*، تحقیق احمد احسن علی حمزی و هادی حسن هادی حمزی (صعده: مرکز أهل البیت(ع) للدراسات الإسلامیة، ۲۰۰۳/۱۴۲۴).
- محمد بن محمد عبیدلی، تهذیب *الانساب و نهایه الاعقاب*، استدارک و تعلیق حسین بن محمد ابن طباطبا حسنی، تحقیق محمد کاظم محمودی (قم ۱۴۱۳).
- علی بن محمد عمری، *المجدی فی انساب الطالبیین*، تحقیق احمد مهدوی دامغانی (قم ۱۴۰۹).
- احمد بن علی مقریزی، *اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطمیین الخلفا*، تحقیق جمال الدین شیال (قاهره ۱۹۹۶/۱۴۱۶).
- علم الهدی السید علی بن الحسین بن موسی الشریف المرتضی، *مسائل الناصریات*، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات العلمیة (تهران ۱۹۹۷/۱۴۱۷).
- سید ظهیر الدین بن سید نصیر الدین مرعشی، *تاریخ گیلان و دیلمستان*، با تصحیح و تخشیه منوچهر ستوده (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ش).

تحقیقات و مطالعات

- عبدالسلام عباس وجیه، *مصادر التراث فی المکتبات الخاصه فی الیمن* (صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، ۲۰۰۲/۱۴۲۲).

- همو، *اعلام المولفین الزیدیة* (عمان ۱۹۹۹/۱۴۲۰).
- سید احمد حسینی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی نجفی مرعشی مدظله العالی* (قم ۱۳۶۲ش).
- عدنان زرزور، *الحاکم الجشمی و منهجه فی تفسیر القرآن* (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۷۱/۱۳۹۱).
- حسین بن فیض‌الله همدانی، *الصلحیون والحرکة الفاطمیة فی الیمن (من سنه ۲۶۸ الی سنه ۶۲۶)* (قاهره ۱۹۵۵).
- محمد بن محمد زباره حسنی صنعانی، *ائمه الیمن* (تعز، ۱۳۷۲).
- محمد کاظم رحمتی، «بازمانده هایی از کتاب الزواجر و المواعظ»، *آینه پژوهش*، سال چهاردهم، شماره ششم (بهمن- اسفند ۱۳۸۲)، ص ۸۳-۸۸.
- همو، «متنی بی همتا در عرفان اسلامی» ، *کتاب ماه دین*، سال هفتم، شماره ۸۳-۸۴ (شهریور-مهر ۱۳۸۳).
- همو، «ابوطالب هارونی و کتاب الدعامة فی تثبیت الامامة»، *کتاب ماه دین*، شماره ۶۲، آذر، ۱۳۸۱، ص ۸۵ - ۸۷
- همو، «نسخه‌های نیشابوری نهج البلاغه»، *کتاب ماه دین*، سال هفتم، شماره ۸۲ (مرداد، ۱۳۸۳)، ص ۳۴-۳۷.
- همو، «معرفی جلاء الابصار فی متون الاخبار (متنی حدیثی از میراث معتزله)»، *علوم حدیث*، سال ششم، شماره ۲۱، پاییز ۱۳۸۰، ص ۱۰۳-۱۳۶.
- محمد تقی دانش پژوه، «دو مشیخه زیدی»، *نامه مینوی: مجموعه سی و هشت گفتار در ادب و فرهنگ ایرانی به پاس پنجاه سال تحقیقات و مطالعات مجتبی مینوی*، زیر نظر حبیب یغمائی و ایرج افشار و محمد روشن (تهران، ۱۳۵۰ش)، ص ۱۶۳-۱۸۸.
- حسن انصاری قمی، «تاریخ مسلم لحجی»، *معارف*، دورهٔ پانزدهم، شماره ۳، آذر -اسفند، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲ - ۱۵۲.
- همو، «ابوزید علوی و کتاب او در رد امامیه»، *معارف*، دورهٔ هفدهم، شماره ۱، فروردین - تیر، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵ - ۱۲۹.
- همو، «زیدیه و منابع مکتوب امامیه»، *علوم حدیث*، سال ششم، شماره دوم، تابستان، ۱۳۸۰، ص ۱۴۹ - ۱۶۱
- همو، «یادداشتی درباره مطرفیه و ردیه قاضی جعفر ابن عبدالسلام»، *کتاب ماه دین*، شماره ۴۹ - ۵۰ (آبان و آذر ۱۳۸۰)، ص ۱۱۲-۱۲۶.
- همو، «نهج البلاغه پیش از نهج البلاغه»، *نشر دانش*، سال نوزدهم، شماره اول (بهار ۱۳۸۱).
- همو، *بررسیهای تاریخی در حوزه اسلام و تشیع (مجموعه نود مقاله و یادداشت)* (تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰ش).
- همو، «الإمام المؤید بالله الهارونی فتاوی و أجوبة مسائل و استفتاءات وجهت إلیه فی الرد علی الباطنیة و غیرها من المسائل»، *المسار*، ۳/۱۱ (۲۰۱۰)، ص ۵۷-۷۲.
- همو، «محمود الملاحمی المعتزلی فی الیمن و التعریف برسالة فی الرد علی علیه حول زیادة الوجود علی الماهیة»، *المسار*، ۲/۱۱ (۲۰۱۰)، ص ۴۸-۵۸.
- حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، «سنت آموزشی دینی میان زیدیان یمنی قرن هفتم هجری/ سیزدهم

میلادی: تحصیلات امام المهدی لدین الله احمد بن حسین بن قاسم (م ۱۲۵۸/۶۵۶)»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۵ (بهار ۱۳۹۱)، ص ۹۴۱-۹۹۴.

- همو، «اعتزال پس از عبدالجبار: کتاب مسائل الخلاف فی الاصول ابورشید نیشابوری (مطالعاتی درباره انتقال علوم از ایران به یمن در قرن ۶-۱۲/۷-۱۳)»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۳ (پاییز ۱۳۹۰)، ص ۹۱۹-۹۶۷.
- همو، «زیدیان ایران در قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی: ابوالفضل بن شهردویر دیلمی گیلانی و تفسیرش بر قرآن»، *پیام بهارستان*، دورهٔ دوم، سال چهارم، شماره ۱۴ (زمستان ۱۳۹۰)، ص ۶۹۵-۷۰۰.
- آذرتاش آذرنوش و علی بهرامیان، علی، «ابوالفرج اصفهانی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳ش)، ج ۶، ص ۱۲۶ - ۱۳۸.
- علی بهرامیان، «ابومخنف»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۷۳)، ج ۶، ص ۲۱۳ - ۲۲۰.
- ماهر جرار، «اربع رسائل زیدیة مبکرة»، در ابراهیم سعافین، *فی محراب المعرفة: کتاب تکریمی لاحسان عباس* (بیروت: دار الغرب الاسلامی و دار صادر، ۱۹۹۷)، ص ۲۶۷-۳۰۴.
- همو، «تفسیر أبی الجارود عن الامام الباقر: مساهمة فی دراسة العقائد الزیدیة المبکرة»، *الابحاث*، السنه ۵۰ - ۵۱، (۲۰۰۲ - ۲۰۰۳)، ص ۳۷ - ۹۴.
- ناجی حسن، *ثورة زید بن علی* (بیروت: الدار العربیة للموسوعات، ۱۴۲۱/۲۰۰۰).
- ابوالفتح حکیمیان، *علویان طبرستان: تحقیق در احوال، آثار و عقاید فرقه زیدیه ایران* (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ش).
- رابینو، *مازندران و استرآباد*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش).
- أیمن فؤاد السید، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی* (المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة بالقاهره: قاهره، ۱۹۷۴).
- همو، *تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن حتی نهایة القرن السادس الهجری* (بیروت: الدار المصریة اللبنانیة، ۱۴۰۸/۱۹۸۷).
- رضوان السید، «کتب السیر و مسألة داری الحرب و السلم نموذج کتاب السیر لمحمد النفس الزکیة»، ابراهیم سعافین، *فی محراب المعرفة: کتاب تکریمی لاحسان عباس* (دار الغرب الاسلامی و دار صادر: بیروت، ۱۹۹۷)، ص ۱۳۱-۱۴۷.
- همو، «محمد النفس الزکیة و سیرته فی أهل البغی»، *مجلة کلیة الآداب جامعة صنعاء*، شماره ۱۱، سال ۱۹۹۰، ص ۱۰۵-۱۳۲. تجدید چاپ شده در مجموعه مقالات رضوان السید با عنوان: *الجماعة و المجتمع و الدولة: سلطة الأیدیولوجیا فی المجال السیاسی العربی الإسلامی* (بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷)، ص ۱۶۷-۲۰۵.
- فؤاد سید، «مخطوطات الیمن»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، الجزء الاول- الجزء الثانی، رمضان

۱۳۷۴- ربیع الأول ۱۳۷۴/ مایو ۱۹۵۵- نوامبر ۱۹۵۵، ص ۱۹۴-۲۱۴.

- فاروق عمر، *العباسیون الاوائل ۹۷ / ۷۱۶ - ۱۷۰ / ۷۸۶ : دارسة تحلیلیة* (بیروت: دار الارشاد، ۱۹۷۰-۱۹۷۴)
- همو، *بحوث فی التاریخ العباسی* (بیروت - بغداد: دار القلم و مکتبة النهضة، ۱۹۷۷)
- احمد صالح العلی، *الحجاز فی صدر الاسلام: دراسة فی احواله العمرانیة و الادرایة* (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۰).
- بدری محمد فهد، *شیخ الاخباریین: ابوالحسن المدائنی ۲۲۸ / ۸۴۲* (نجف: مطبعة القضاء، ۱۹۷۵).
- سید حسین مدرسی طباطبائی، *مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین*، ترجمه هاشم ایزد پناه (نیوجرسی: مؤسسه انتشاراتی داروین، ۱۳۷۴ش).
- همو، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه رسول جعفریان و سید علی قرائی (قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ۱۳۸۳ش).
- کازئو موریموتو، «شکل‌گیری علم انساب آل ابی طالب(ع) در قرون چهارم و پنجم هجری»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، شماره سوم و چهارم، سال بیست و نهم، پاییز و زمستان، ۱۳۷۵ش، ص ۲۶۱ -۲۹۶.
- مصطفی مجد، *تاریخ سیاسی - اجتماعی علویان طبرستان: ظهور و سقوط* (تهران: نشر رسانش، ۱۳۸۶ش).
- علی محمد زید، *معتزلة الیمن: دولة الهادی و فکره* (صنعاء - بیروت، مرکز الدراسات و البحوث الیمنی و دار العودة، ۱۹۸۵).
- مجد الدین بن محمد بن منصور المؤیدی، *التحف شرح الزلف* (صنعاء: مکتبة بدر الثقافی، ۱۴۱۷/۱۹۹۷).
- همو، *لوامع الأنوار فی جوامع العلوم و الآثار و تراجم أولی العلم و الأنظار*، تحقیق محمد علی عیسی (صعده، ۱۴۲۲/۲۰۰۱).
- السید علی الموسوی نجاد، *تراث الزیدیة* (قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ش/۲۰۰۵).
- أحمد عبدالله عارف، *مقدمة فی دراسة الاتجاهات الفکریة و السیاسیة فی الیمن فیما بین القرن الثالث و الخامس الهجری* (بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۱۱/۱۹۹۱).

مطالعات و تحقیقات به زبان‌های دیگر

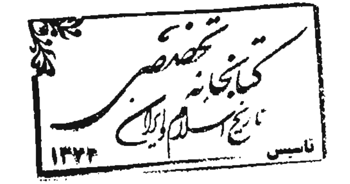
- Abrahamov, Binyamin, “Al-Kasim Ibn Ibrahim’s Theory of the Imamate,” *Arabica*, tome XXXIV, 1987, pp.80-105.
- idem, “The Tabaristanis' question: edition and annotated translation of one of al-Kasim ibn Ibrahim's epistles,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11, 1988, pp.16-54.
- Gochenour, D.Thomas (1986), “A Revised Bibliography of Medieval Yemeni History in light of Recent Publications and Discoveries,” *Der Islam*, Band 63, pp.309-322.
- Günter, Sebastian, *Quellenuterschungen zu den Maqatil at-Talibyyin des Abul-Farag al-Isfahani (gest. 356/967) Ein Beitrag zur Problematik der mündlichen und schriftlichen. Überlieferung im Islam des Mittelalters* (Hildesheim etc, 1991).
- idem, “Maqatil Literature in Medieval Islam,” *Journal of Arabic Literature*, XXV ,

1994,pp.192-212.

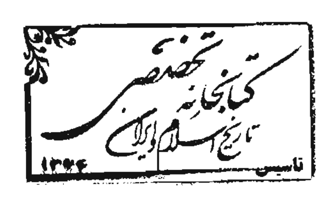
- Jarrar, Maher, "Some Aspects of Imami Influence on Early Zaydite Theology," in Rainer Brunner and Monika Gronke and Jens Peter Laut and Ulrich Rebstock eds., *Islamstudien Ohne Ende: Festschrift Für Werner Ende Zum 65.Gebursag* (Würzburg, 2002), pp.201-223.
- Khan M.S, "A Manuscript of an Epitome of al-Sabi's Kitab al-Taji", *Arabica*, XII,1965, pp.27-44.
- idem, "The early history of Zaydi Shi'ism in Daylaman and Gilan," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1975, 125, pp. 301-314.
- Kohlberg, Etan, "Some Zaydi Views on the Companions of the Prophet," *BSOAS*, 39, part 1, 1976, pp.91-98.
- Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Walter de Gruyter: Berlin, 1956)
- Idem",Zu einigen Werken des Imams Abu Talib an-Natiq bi l-Haqq", *Der Islam*, Band 63, Heft 1, 1986, pp.5-10
- Idem,"Imam al-Qasim Ibn Ibrahim and Mutazilism," in Ulla Ehrensvärd and Christopher Toll, eds., *on Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday* (Stockholm, 1989), pp.39-48.
- Idem,"The Alid Rulers of Tabaristan , Daylaman and Gilan," in: *Atti del III Congresso di Stadi Arabi e Islamica* (Ravello, 1966) ,pp.483-492.
- Idem,"Shiism: The Imamiyya and Zaydiyya," in: *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Columbia Lectures on Iranian Studies Number 4: Albany, N. Y., 1988), pp.77-92.
- Idem, *EI*[2], s.v. "Zayd b. Ali b. al-Husayn".
- Idem, *EI*[2], supp, s.v. "Ibn 'Uḳda,".
- Martin, Richard C. (1978),"The Identification of two Mu'tazilite Mss," *Journal of American Oriental Society*, 98.4, pp389-393.
- Stern, S. M, "Abu 'l-Qasim al-Busti and his refutation of Isma'ilism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1961 pp.14-35.
- P. Voorhove, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherland* (Leiden University Press, The Hague/ Boston/ London 1980);
- Qasim b. Ibrahim al-Rassi, *Anthropomorphism and interpretation of the Qur'an in the theology of al-Qasim ibn Ibrahim; Kitab al-Mustarshid,* Edited with translation, introduction & notes by B.Abrahamov (Leiden: Brill, 1996).
- idem , *Anthropomorphism and interpretation of the Quran in the theology of al-Qasim ibn Ibrahim*, Edited by B Abrahamov (Leiden, 1996).
- *Kasim b.Ibrahim on the proof of God's existence, Kitab al-Dalil al-kabir*, Edited by Abrahamov, B., Leiden, 1990.

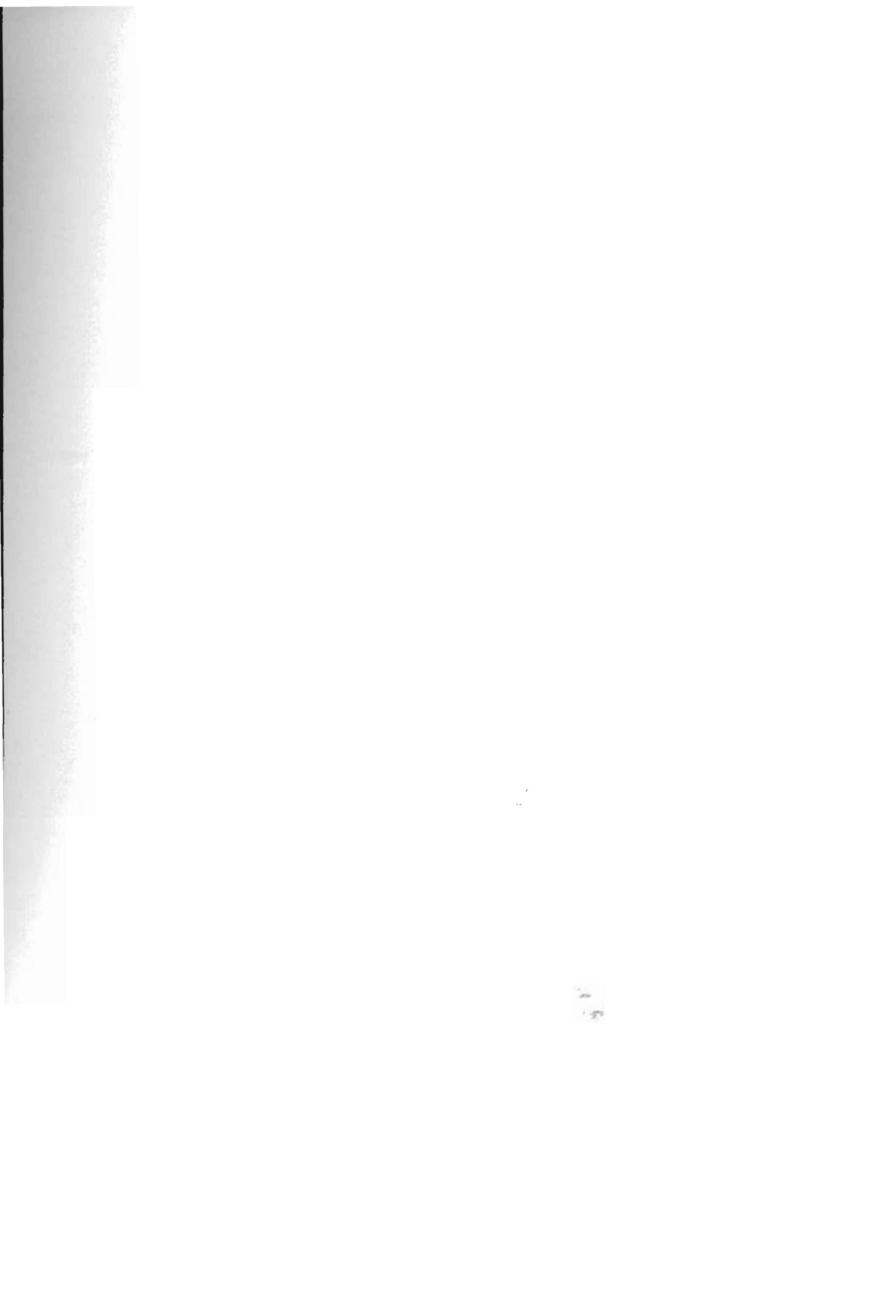
نمایه

۱. فهرست اعلام


کتابخانه تخصصی
تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۴

۲. فهرست کتاب‌ها





جریان زیدیه هر چند در عراق پدید آمد، اما در آنجا نتوانست حکومتی تشکیل دهد. در قرن سوم هجری و پیش از آن، برخی عالمان زیدی به نواحی خزری ایران پناه برده و در آنجا اقامت و به دعوت مردمان آن سامان به اسلام پرداختند. در پی درگیری میان حاکمان محلی و اهالی و وجود زمینه مساعد، برخی از عالمان زیدی توانستند حکومتی تشکیل دهند. نوشتار حاضر ضمن مرور بر پیدایش و تکوین مذهب زیدی در نواحی خزری به بحث از تداوم جریان مذکور در قرون بعدی و اهمیت فرهنگی آن و تأثیر آن بر تحول و تکوین مذهب در یمن و مناسبات میان دو جامعهٔ مهم زیدیه در اعصار گذشته می پردازد.



شابک: ۵-۰۰-۷۳۹۸-۶۰۰-۹۷۸
ISBN: 978-600-7398-00-5